UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA

LEÓN DUJOVNE

SPINOZA

SU VIDA - SU ÉPOCA - SU OBRA
SU INFLUENCIA

III
LA OBRA DE BARUJ SPINOZA

BUENOS AIRES
1943

Queda hecho el depósito
que previene la ley núm. 11.723

Copyright by Instituto de Filosofía de la Facultad
de Filosofía y Letras, Buenos Aires 1943.

III

LA OBRA DE BARUJ SPINOZA

INTRODUCCIÓN

En el primer tomo de esta obra relatamos los hechos salientes de la vida de Spinoza. En el segundo tomo nos ocupamos de la formación intelectual del filósofo, a fin de explicarnos, en lo posible, la germinación de su pensamiento en cuanto está vinculado con otras doctrinas. Para ello hubimos de referirnos a las ideas que Spinoza conoció en sus estudios de adolescente, y a las que dominaban en su tiempo; creemos que este era el modo más indicado para estimar las influencias filosóficas que actuaron en el espinocismo. Por las circunstancias individuales de la vida de Spinoza y las condiciones culturales en que ella se desarrolló, el sistema de nuestro filósofo podía ser considerado como resultado del contacto de ciertas concepciones del pensamiento bíblico y medieval con el racionalismo representado por la filosofía cartesiana y la ciencia del siglo XVII. Comprobamos que en Spinoza se descubren efectivamente ideas de una y otra procedencia, pero advertimos que su obra no es mera suma y ni siquiera sólo síntesis de tales ideas, sino una creación original, inconfundible con otras doctrinas, aunque se asemeje a ellas en aspectos particulares.

En el presente tomo nos toca exponer y analizar minuciosamente las teorías del filósofo y señalar los obstáculos que le fué difícil vencer al elaborarlas. Nuestra exposición y nuestro análisis lo serán de los textos de Spinoza, pero también abarcarán algunas de las interpretaciones que de ellos han dado comentaristas e historiadores.

En vida, Spinoza sólo publicó dos libros. Uno de ellos apareció con su nombre, en Amsterdam, en 1663, y llevaba el título Renati des Cartes Principia Philosophiæ *y traía un apéndice,* Cogitata Metaphysica. *El otro,* Tratado Teológico-Político (Tractatus Theologico-Politicus) *se publicó por primera vez en 1670 y, por las razones que ya hemos señalado* [1]), *apareció sin el nombre de su autor y con un pie de imprenta ficticio.*

Después de la muerte de Spinoza, sus amigos editaron, en 1677, con el título de Opera Posthuma, *un volumen con los escritos que de él conservaban; llevaba las iniciales B. D. S. y contenía cinco obras, todas redactadas en latín:* Ethica Ordine Geometrico Demonstrata; De Intellectus Emendatione [2]); Epistolæ Doctorum, Quorundam Virorum Ad B. D. S. et Auctoris Responsiones; Compendium Grammatices Linguæ Hebraeæ *y* Tractatus Politicus. *En 1677 también se publicó una edición en holandés de estas mismas obras.*

En 1687 apareció en Amsterdam, sin indicación de autor, un pequeño estudio en holandés sobre el arco iris: Stelkonstige Reeckening Van Den Regenboog. *Este trabajo, del que los editores de la* Opera Posthuma *ya habían dado noticia, contiene ideas coincidentes con las que Spinoza expuso en otros escritos, y por eso se lo juzga comúnmente como de la pluma del filósofo. Igualmente se le atribuye la paternidad de unas pocas páginas, en holandés también, sobre el problema de las* probabilidades, *que se publicaron, casi al mismo tiempo que el ensayo sobre el arco iris, con el título de* Reeckening Van Kanssen. *No hay ninguna objeción contra la autenticidad de este escrito en el que se exponen puntos de vista concordantes con los que Spinoza precisamente desarrolla sobre el mismo asunto en una de sus cartas. De mucha mayor significación que los dos escritos que acabamos de nombrar es el* Breve Tratado [3]), *al que duran-*

---

1) León Dujovne, *La vida de Baruj Spinoza,* págs. 197-201.

2) El título completo de la obra en español: *Tratado de la Reforma del Entendimiento y del mejor camino a seguir para llegar al verdadero conocimiento de las cosas.*

3) Su título completo en lengua holandesa es: *Korte Verhandeling Van God de Mensch en deszelfs Welstand.*

te algún tiempo se estimó equivocadamente como un primer esbozo de la Ética, *expuesto en lengua holandesa y en forma no geométrica. De los antecedentes de su descubrimiento y de sus dos distintas lecciones nos ocuparemos dentro de un momento.*

Spinoza se proponía escribir un álgebra, "de acuerdo con un método más breve y más inteligible"; de esta álgebra *nada se conoce, y no es posible afirmar que hubiera iniciado su redacción. Tampoco se sabe si comenzó a escribir la* Filosofía de la Naturaleza *que debía ser una suerte de complemento de la* Ética. *Cuando el filósofo fué excomulgado de la Sinagoga, compuso en defensa de sus opiniones, en español, un escrito que, a juzgar por una afirmación del* Diccionario *de Bayle, habría incorporado en parte al* Tratado Teológico-Político. *Los biógrafos de Spinoza coinciden en afirmar que había terminado una versión del Pentateuco en holandés. Pocos días antes de morir, él mismo la arrojó al fuego.*

Las cartas de Spinoza son de un valor no desdeñable para apreciar el desenvolvimiento y el sentido de sus ideas. Investigaciones de las últimas décadas han permitido conocer el texto de varias epístolas del filósofo que no aparecieron en la edición de la Opera Posthuma. *En esta última, el Epistolario comprendía setenta y cuatro cartas, incluyendo la que sirve de prefacio al* Tratado Político. *Por descubrimientos ulteriores, su número ha aumentado a ochenta y seis, de las cuales cuarenta y nueve son de la pluma de Spinoza y las restantes de sus corresponsales.*

De las obras de Spinoza son libros completos: Los Principios de la Filosofía de Descartes y las meditaciones metafísicas, *el* Tratado Teológico-Político, *la* Ética *y el* Breve Tratado. *Son sólo fragmentos de obras el* Tratado de la Reforma del Entendimiento, *el* Tratado Político *y el* Compendio de Gramática de la lengua hebrea.

En el siglo XVIII no se publicó ninguna edición total de los escritos de Spinoza; en el siglo XIX se hicieron cinco, y en

el presente siglo se hizo una sola, en 1925, bajo la ilustrada dirección de Carl Gebhardt, en Heidelberg [1]).

En el orden cronológico, el primer escrito en que Spinoza expone una concepción filosófica es el Breve Tratado, *trabajo conocido a través de manuscritos que han pasado por diversas vicisitudes. Después de la muerte de Spinoza se dijo más de una vez que, fuera de las publicadas, había dejado una obra redactada en holandés, en prosa corriente y no en forma geométrica como la* Ética. *Se decía también que el mencionado trabajo contenía un capítulo dedicado al* Diablo. *Víctor Delbos* [2]) *declara que hoy es posible señalar el origen de tales versiones: ellas fueron recogidas del diario de un viajero alemán de nombre Stolle, que permaneció en Holanda en 1703-4. Stolle las obtuvo de Rieuwertz, hijo del librero de Amsterdam que había sido editor de Spinoza. Delbos agrega —citando la* Lebensgeschichte Spinoza's *de Freudenthal— que Rieuwertz hijo exhibió ante Stolle una copia manuscrita que del trabajo del filósofo había hecho Rieuwertz padre. Un siglo y medio más tarde el profesor Boehmer, de la Universidad de Halle, descubrió, en una de las páginas de un ejemplar en holandés de la* Vida de Spinoza *compuesta por Colerus, una anotación manuscrita en la que se decía que unos amigos de Spinoza habían ojeado un tratado inédito del filósofo, tratado que, con excepción de una pequeña parte de un* Apéndice, *no estaba redactado* more geometrico *y cuyo contenido podía ser considerado como un esbozo de la* Ética. *Además, Boehmer encontró en su ejemplar, junto con el texto en holandés de unas notas sobre el* Tratado Teológico-Político, *un sumario, también en holandés, de dicho supuesto esbozo de la* Ética. *Boehmer publicó este sumario en 1852. Poco tiempo después, el librero Federico Müller descubría un manuscrito de la obra cuyo sumario había hecho conocer Boehmer. En 1861 se descubrió otro manuscrito de la misma obra,*

---

1) León Roth, *Spinoza*, edición Little, Brown and Company, Boston, 1929, págs. 19-20.

2) Víctor Delbos, *Le Spinozisme*, ed. Société française d'imprimerie et de librairie, París, 1916.

muy diferente del anterior. Los dos se encuentran actualmente en la Biblioteca Real de La Haya. Se suele designar al segundo en el orden de los hallazgos con la letra A, por ser el más antiguo; al primero se lo designa con la letra B. Se ha establecido que el manuscrito B es de mano de Monnikhoff, médico holandés del siglo XVIII, autor de una biografía de Spinoza, gran admirador y detentador de los papeles del cartesiano Wilhelm Deurhoff (1650-1717) que solía complacerse en verter ideas teológicas en frases de corte espinociano (la nota y el sumario descubiertos por Boehmer, fueron escritos por Monnikhoff mismo). También el manuscrito A —del siglo XVIII— contiene notas y correcciones de Monnikhoff.

Delbos cree posible que este manuscrito haya pertenecido a Jarig Jelles o que Jarig Jelles lo haya tenido en sus manos; agrega que probablemente fué uno de los modelos del B. Éste contiene lecciones a menudo más satisfactorias que las del A. De ahí que sea verosímil que Monnikhoff, junto al A, haya consultado otro texto holandés o el original, compuesto por Spinoza en latín, como lo prueba esta advertencia que el manuscrito A trae a continuación del título: escrito primero en lengua latina para uso de los discípulos por B. de S... y traducido ahora en lengua holandesa para uso de los amigos de la verdad.

Quien por primera vez dió a publicidad el Breve Tratado *fué Van Vloten, en* Ad Benedicti Spinoza opera quæ supersunt omnia suplementum, *Amsterdam, 1862. El texto es del manuscrito B con algunos fragmentos del A, y está acompañado de una traducción al latín. Delbos juzga que esta edición es tan descuidada como deficiente la traducción. Schaarshmidt hizo en Amsterdam, en 1869, una edición del manuscrito A, el menos valioso de los dos, y al mismo tiempo publicó en la* Philosophische Bibliothek *de Kirchmann una traducción alemana; de ella apareció en 1874 una segunda edición. Tres años antes había publicado Auerbach una traducción alemana del mismo texto. Al año siguiente de la edición de Schaarschmidt, publicó Crist. Sigwart una traducción al alemán del* Breve Tratado *hecha sobre los dos manuscritos prolijamente colacionados por*

Van der Linde. Según Delbos, se trata de una meritoria edición crítica. En la edición completa de los escritos de Spinoza realizada por Van Vloten y Land, están casi íntegramente reproducidas las dos versiones del Breve Tratado. *En 1899, W. Meijer publicó una edición de la obra en holandés moderno, con notas y algunas trasposiciones acertadas, que se justifican por su mismo texto.*

En Francia, la primera edición del Breve Tratado *fué de Paul Janet. La traducción al francés se hizo de la versión alemana de Sigwart y apareció en 1878. Delbos cree que es una traducción poco recomendable y ciertamente inferior a la de Ch. Appuhn, aparecida en 1907* [1]). *Appuhn siguió fundamentalmente el texto de la edición de Van Vloten, pero, a la vez, utilizó con buen criterio la traducción alemana de Sigwart y la holandesa de W. Meijer. La obra consta del* Tratado *propiamente dicho, dividido en dos partes, de dos diálogos que siguen al segundo capítulo de la primera parte del* Tratado, *de un* Apéndice *y varias* notas.

Escrito de juventud destinado a un pequeño círculo de lectores amigos, el Breve Tratado *en más de una de sus páginas adolece de deficiencias notorias de forma. Su autor aún no se había adueñado del rigor de exposición característico de la* Etica, *pero —y lo prueba el mismo escrito— antes de los treinta años Spinoza ya tenía en la mente lo fundamental de su sistema. Freudenthal señala como características del* Tratado *que nos ocupa la presencia de nociones bíblicas que el filósofo conoció en su adolescencia: la concepción de Dios como rector del mundo y la idea de la Providencia divina. Pero estas nociones, agrega Freudenthal, "acompañan al filósofo, no como figuras vivientes, sino como sombras que han perdido su sentido antiguo para reemplazarlo por un significado totalmente nuevo".*

Al Breve Tratado *acudiremos más de una vez para el desarrollo de nuestra exposición. En algunos capítulos, especial-*

---

1) Por nuestra parte, toda vez que en el curso de este volumen debamos referirnos al *Breve Tratado*, lo haremos teniendo en cuenta la edición de Appuhn.

mente en el III, el Epistolario nos será útil para la interpretación de ideas que el filósofo expone en una forma que sería apenas penetrable si no se contara con el auxilio de sus cartas.

A diferencia del volumen anterior, éste no está dividido en partes. A pesar de la diversidad de los temas que Spinoza trata en su obra, ésta tiene una unidad que es menester desentrañar. En el capítulo I *exponemos el método de Spinoza, tal como él mismo lo formuló en su trunco* Tratado de la Reforma del Entendimiento.

En conformidad con este método, todo conocimiento debe partir de la idea del Ser necesario *de que derivan todos los seres. Por eso, nuestro segundo capítulo trata de la concepción espinociana de Dios, que para él equivale a Naturaleza. Como se verá oportunamente, para el filósofo nada hay fuera de la única sustancia divina, pero, sin embargo, distingue en la Naturaleza,* natura naturans *y* natura naturata. *Esta última sería algo así como lo que llamamos mundo. Por eso, nuestro tercer capítulo se ocupa de la concepción de Spinoza sobre el mundo. Spinoza expone sus ideas sobre el mundo físico en la misma parte de la* Ética *en que trata del hombre, o como dice él, "del alma y su origen". Por eso y porque el mundo es escenario de la vida del hombre, el capítulo siguiente, el cuarto, trata de la* antropología *de nuestro filósofo. En él investigamos las ideas de Spinoza sobre el* alma humana *y sobre el* cuerpo humano, *y la relación entre ambos. También tratamos en él de las ideas de Spinoza sobre la "personalidad". Las apreciaciones del filósofo sobre el hombre y su lugar en el universo son antecedente de sus ideas sobre la actividad psíquica. El filósofo no distingue* facultades diversas *en el alma, pero, de hecho, describe funciones diferentes en la vida psíquica. A ellas dedicamos los capítulos* quinto y sexto. *El primero, a las funciones del conocimiento y a la voluntad; el segundo, a lo que llamamos corrientemente afectividad. Para Spinoza, nuestra conducta depende de nuestros sentimientos, y el perfeccionamiento moral es correlativo de la elevación a las formas superiores del saber. De ahí que nuestro* séptimo capítulo *trate de la virtud y la felicidad supremas y del modo de alcanzarlas. El* octavo

capítulo *está dedicado a la "vida eterna", esto es, a lo que podría llamarse aspecto místico de la obra del filósofo. Aunque Spinoza, a propósito de los temas que acabamos de señalar, sólo se ocupa del hombre singular, no deja, sin embargo, de referirse en más de una oportunidad a la sociedad humana, al hombre y sus semejantes. A recoger las ideas dispersas sobre esta materia dedicamos la primera parte del* capítulo noveno. *Los hombres viven en sociedades políticamente organizadas en* Estados, *que puedan tener formas distintas; sobre el derecho político, escribió Spinoza muchas páginas, cuyo contenido examinamos en la segunda parte del mismo* capítulo noveno. *Aunque en cada uno de los capítulos señalamos las dificultades, los obstáculos insalvables, del pensamiento de Spinoza, hemos creído conveniente dedicar un último capítulo a la caracterización de la filosofía de Spinoza y a la crítica de ella.*

Tal es el plan de este volumen. Aspiramos a que el lector temerario nos reconozca al cabo de él que no ha sido vano nuestro esfuerzo por ser claros, por ofrecer una noción precisa de una doctrina que por su singularidad y su método es más susceptible de admiración en el detalle que de una comprensión adecuada en el conjunto.

CAPITULO I

EL OBJETO Y EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Porqué Spinoza se dedicó a la filosofía. — La busca de la felicidad. — El saber, instrumento de salvación. — El método. — Los modos de conocimiento. — De la idea verdadera y de cómo distinguirla de las otras. — La definición. — Las propiedades del entendimiento.

Spinoza se dedicó a la filosofía movido por preocupaciones morales y religiosas, por *intereses de orden práctico.* No se dispuso a filosofar por mera curiosidad intelectual; no se entregó a la meditación por el deseo de encontrar la verdad por la verdad misma ni a causa de una espontánea inclinación al ejercicio de la inteligencia. Buscó *la verdad* porque creyó que ella podría conducirle al conocimiento del bien supremo y, por tanto, a la felicidad mayor. En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento y del mejor camino para llegar al verdadero conocimiento de las cosas* relata en términos de confesión el proceso que le condujo a filosofar y expone, a la vez, cómo se ha de pensar en filosofía. Escrito incompleto, redactado cuando su autor tenía unos 30 años, es, a un tiempo, confidencia y metodología. "Lógica de Spinoza", como lo llaman algunos autores, varias de sus ideas centrales reaparecen en la *Ética;* respecto de otras se advierten cambios en el pensamiento del filósofo en los tres lustros transcurridos entre la redacción del *Tratado* y la composición definitiva de su libro principal.

El cotejo entre las primeras líneas del *Tratado* con las que encabezan el *Discurso del Método* de Descartes, permite comprobar una honda divergencia entre la tendencia dominante en la doctrina de nuestro filósofo y en la del francés. Descartes descubre ante el lector los acicates puramente intelectuales de su pensamiento, se sirve de la *duda metódica* para rechazar verdades admitidas que podían ser error y quiere distinguir lo verdadero de lo falso, "para marchar con seguridad en esta vida". Otra era, en cambio, la actitud de Spinoza. Su crítica más que impugnación de *verdades* falsas fué condena de falsos bienes. Spinoza, a diferencia de Descartes, quería hacer del conocimiento un instrumento de salvación. He aquí sus palabras: "Después de haber aprendido por experiencia que todo lo que ocurre comúnmente en la vida ordinaria es vano y fútil; después de ver que todo aquello que para mí era objeto u ocasión de temor no contenía en sí nada de bueno ni de malo, sino solamente en cuanto el alma era por ello conmovida, me decidí finalmente a buscar si había alguna cosa que fuese un bien verdadero, capaz de comunicarse, y que el alma, rechazando todo lo demás, pudiese ser afectada por ello solamente. Más aún; me puse a buscar si había alguna cosa cuyo descubrimiento y adquisición me diesen por la eternidad el gozo de una alegría suprema y continua".

Spinoza se dispuso a meditar para descubrir cuál es el bien más alto, cuál es la virtud suprema. Analizó los que los hombres consideran como bienes: las riquezas, los honores y la voluptuosidad. Absorbentes, lo son a tal punto que el espíritu apenas puede pensar en otra cosa si se entrega a ellos. Cuantos más honores y riquezas tiene el hombre, más quiere tenerlos. La frustración de nuestras esperanzas nos entristece; la riqueza despierta ansias interminables de enriquecimiento; por los honores el hombre se somete a la opinión de la multitud y la acompaña en sus afanes.

Spinoza debía optar entre el abandono de unos males ciertos y la esperanza de un bien incierto. Como el paciente de una enfermedad mortal, debía buscar el remedio, con todas sus fuerzas. Los bienes que la multitud persigue son causa de per-

dición. Unos hombres, por la riqueza padecieron enemistad y hasta sacrificaron la vida; otros, por los honores han enfrentado sufrimientos; no pocos, en fin, murieron a consecuencia de la voluptuosidad. "Reflexionando, dice Spinoza, me pareció que estos males sólo provienen del hecho de que nuestra felicidad o nuestra desdicha dependen de una sola cosa: de la calidad del objeto al cual nos adherimos por el amor". A lo que se ha de aspirar, es el amor a una cosa eterna e infinita. A la busca de tal cosa eterna e infinita, para amarla, se entregó Spinoza. Y en este dar su espíritu a semejante empresa, a tales pensamientos, se apartaba de los bienes falsos. Los males de que quería desligarse cedían al remedio. Los intervalos en que su espíritu podía dejar de lado los bienes ficticios se hacían más frecuentes y más extensos, en la misma medida en que iba conociendo el bien verdadero. Spinoza advirtió que el dinero, la pasión carnal o la gloria traen daño al hombre si se los persigue por ellos mismos y no como medios para otra cosa.

¿Qué será este bien verdadero? *Bueno* y *malo* son nociones relativas; también son relativas las nociones de *perfecto* e *imperfecto* para quien sepa que "todo lo que ocurre, ocurre según el orden eterno y las leyes determinadas de la Naturaleza". El hombre concibe una naturaleza humana mucho más fuerte que la suya y se siente incitado a buscar los medios que le permitan adquirirla. Llama "verdadero bien" a todo lo que cree conducente a tal perfección; juzga como "bien supremo" el poder gozar con otros individuos, si fuera posible, de esa "naturaleza superior". Para Spinoza, la naturaleza superior del hombre puede estar únicamente en el conocimiento que el espíritu tenga de su unión con el todo de la realidad.

El filósofo quería alcanzar esa "naturaleza superior" y trabajar para que muchos otros la lograsen junto con él. Quería que otros comprendiesen lo que él comprendía, que sus entendimientos y sus deseos concordasen con los de él. Esa índole superior sólo se alcanza mediante un conocimiento suficiente de la Naturaleza. Con hombres dotados de semejante saber se puede y se debe formar una sociedad en la que el

mayor número llegue a disfrutar del supremo bien. El cumplimiento de semejante programa hace necesaria la consagración a una filosofía moral y a la ciencia de la educación de los niños; por ser la salud un medio útil para el mismo propósito, es menester elaborar una medicina honesta; muchas cosas difíciles se hacen fáciles por el arte, y, por eso, no se ha de menospreciar la mecánica.

Curar el entendimiento, purificarlo, para que pudiese comprender las cosas, debía ser la primera preocupación de Spinoza, empeñado en "dirigir todas las ciencias hacia un solo fin y un solo objetivo: llegar a esa suprema perfección humana"; al mismo fin debían responder todas las acciones. Lo que en las ciencias no contribuya a este propósito ha de ser desechado por inútil. Para cumplir su programa, Spinoza debía vivir y para vivir se fijó unas reglas: a) hablar en forma accesible a la multitud; b) no gozar ningún placer sino en cuanto le fuese necesario para la conservación de la salud; c) no buscar el dinero o cualquier otro bien, sino en cuanto le fuese menester para mantener la vida y la salud y para adaptarse a los hábitos de la sociedad que no se opusiesen a su empeño.

Viviendo en conformidad con tales normas, Spinoza se aplicó a reformar el entendimiento, a hacerlo capaz de comprender las cosas de modo que pudiese descubrir si había algo capaz de darle por la eternidad una alegría suprema y continua. La tarea debía cumplirse con método. El *Tratado de la Reforma del Entendimiento* contiene un esbozo de la metodología de Spinoza. Para tener de ella una idea completa nos será menester acudir a diversos pasajes de los otros escritos del filósofo, especialmente de la *Ética.*

En primer término, Spinoza hubo de examinar los diversos géneros de percepción, de conocimiento, empleados para afirmar o negar algo; así tendría noción cabal de sus propias fuerzas y de la naturaleza humana que deseaba perfeccionar. En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* el filósofo enuncia estos cuatro modos de percepción, géneros del conocimiento:

1º) Percepción que se adquiere de oídas o por medio de un signo arbitrariamente elegido o por acatamiento a una autoridad (*ex-auditu*). Así sabemos la fecha de nuestro nacimiento y quiénes son nuestros padres, y muchas otras cosas. 2º) Percepción que se adquiere por una experiencia vaga (*ab experientia vaga* [1]), no determinada por el entendimiento. Producida por azar, la tomamos como sólidamente establecida. Por experiencia vaga sabemos que moriremos; que el agua apaga al fuego. 3º) Percepción por el razonamiento, cuando la esencia de una cosa es inferida de otra cosa (*essentia rei ex alia reconcluditur*); esto acontece cuando de un efecto cualquiera inferimos la causa, o cuando se saca una conclusión del hecho de que un universal esté siempre acompañado de una cierta propiedad. Después de haber percibido claramente que sentimos determinado cuerpo y no otro, inferimos que el alma está unida al cuerpo y que esta unión es la causa de dicha sensación. Pero no estamos en condiciones de comprender qué son realmente esa sensación y esa unión. Después de haber conocido la naturaleza de la visión y de haber comprobado que el tamaño de las cosas varía con la distancia desde donde las miramos, inferimos que el sol es más grande de lo que parece. 4º) Percepción inmediata de la cosa por su esencia (*res percepitur per solam suam essentiam*). Por el hecho de que conocemos algo, sabemos qué es conocer algo; por el hecho mismo de conocer la esencia del alma sabemos que está unida al cuerpo. Es por este camino del conocimiento que sabemos que dos y tres son cinco, que dos paralelas a una tercera son paralelas entre sí, etc. Sin embargo, agrega Spinoza, las cosas que podía comprender con tal conocimiento eran poco numerosas.

Para precisar aún más su pensamiento, el filósofo toma un ejemplo único: Se dan tres números y se ha de buscar un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero. Los

---

1) Algunos autores han señalado que esta expresión de Spinoza es de origen baconiano. Es innegable que Spinoza, cuando redactó su *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, había leído a Descartes y a Bacon. A ambos se refiere en una carta de esa época.

comerciantes saben *ex-auditu* cómo se busca este número, pues recuerdan lo que sobre ello aprendieron en la infancia. Lo saben sin demostración alguna. Otros, *ab experientia vaga*, de la comprobación de casos simples, extraen una proposición universal; allí donde el cuarto número es patente por sí mismo, como en el caso de 2, 4, 3, 6, encuentran que multiplicando el segundo por el tercero y dividiendo el producto por el primero, se obtiene como cociente el número 6. Concluyen que esta operación es siempre buena para el hallazgo del cuarto número proporcional. Los matemáticos, en virtud de la proposición 19 del Libro 7 de Euclides, saben cuáles números son proporcionales entre sí: de la naturaleza y de las propiedades de la proporción deducen que el producto del primero por el cuarto es ciertamente igual al producto del segundo por el tercero [1]).

Conocidos los modos de percepción o géneros de conocimiento, Spinoza ha de elegir aquel que en máxima medida permita:

1) Conocer plenamente la naturaleza humana que se quiere mejorar, y a la vez conocer la naturaleza de las cosas, en cuanto ello se necesario; 2) Clasificar correctamente las diferencias, las coincidencias y las oposiciones entre las cosas; 3) Comprender correctamente en qué medida pueden o no ser pasivas; 4) Comparar todo esto con la naturaleza y la potencia del hombre, para tener idea de la perfección más alta que el hombre es capaz de alcanzar. De los modos de *percepción* que hemos conocido, el primero no ofrece conocimiento alguno de la esencia de las cosas; por inseguro se lo ha de excluir de la ciencia. El segundo es un conocimiento incierto, no definitivo; sólo informa sobre los accidentes de las cosas de la Naturaleza, y los accidentes no son claramente comprendidos si no se conoce previamente las esencias; debe igualmente ser desechado. Mediante el tercero, por el contrario, poseemos la idea de la cosa y hacemos inferencias sin peligro de error, pero por sí

1) Spinoza reproduce este ejemplo en el escolio de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*. En esta última obra menciona tres géneros de conocimiento. El primero y el segundo del *Tratado*, son reducidos a uno solo, el *conocimiento del primer género*.

solo no es el modo adecuado para lograr nuestra perfección. Solo el cuarto capta adecuadamente la esencia de las cosas, sin riesgo de error. Es, por lo tanto, el *mejor*.

Justificada la preferencia por este modo de conocimiento, Spinoza ha de explicar la manera de emplearlo para alcanzar lo más rápidamente posible la comprensión de las cosas desconocidas. Según nuestro filósofo, no se trata de una busca que va al infinito. Acontece en el orden del saber algo similar a lo que acontece en el orden de la técnica. Para forjar el hierro se necesita de un martillo, y para tener el martillo se necesita fabricarlo; para esto es menester otro martillo y otros instrumentos, y así al infinito. Se podría alegar, por lo tanto, que los hombres no son capaces de forjar el hierro. Pero la verdad es que los hombres, primero, con instrumentos naturales y trabajosamente, hicieron de un modo imperfecto cosas muy fáciles; luego hicieron otras, más difíciles, con menos trabajo y más perfección, y así llegaron a hacer muchas cosas muy difíciles con poco esfuerzo [1]). De manera análoga, el entendimiento, con su potencia nativa [2]), se forma instrumentos intelectuales, y con ellos elabora nuevos instrumentos que le sirven para proseguir la investigación. Así avanza, paso a paso, hasta adquirir la mayor sabiduría.

La finalidad del método es alcanzar ideas verdaderas sobre aquello que al hombre interesa conocer. La idea verdadera es algo diferente de su ideado (objeto). Una cosa es el círculo y otra la idea del círculo; la idea del cuerpo no es el cuerpo, y siendo diferente de aquello de que es idea, será también en

---

1) Rodolfo Mondolfo, (*Il concetto marxistico della "umwaelzende Praxis" e i suoi germini in Bruno e Spinoza*) señala que este pensamiento, enunciado por Spinoza en su *Reforma del Entendimiento*, importa "considerar perfectamente idénticos el problema que se refiere al conocimiento y el que concierne a la tecnología". Spinoza anticipaba, así, un pensamiento de Marx. Según Mondolfo, las palabras de Spinoza son un lineamiento del problema del proceso histórico con el ejemplo de la tecnología.

2) Spinoza llama potencia *nativa* "lo que no es producido en nosotros por causas exteriores" y promete volver sobre el asunto en su *Filosofía*.

sí mismo algo inteligible. Esto significa que la idea, en cuanto tiene esencia formal, puede, a su vez, ser objeto de otra esencia objetiva, y esta otra, considerada en sí misma, será igualmente algo real o inteligible, y así indefinidamente. Un ejemplo aclara esta tesis: Pedro es un objeto real. La idea verdadera de Pedro también es algo real y enteramente diferente de Pedro. Tiene su esencia particular y, por eso, es inteligible, es decir, objeto de otra idea, idea que tendrá en sí, objetivamente, todo lo que la idea de Pedro posee formalmente. A su vez, esta idea, la de la idea de Pedro, tiene también su esencia, que puede igualmente ser el objeto de una nueva idea. Esto lo puede experimentar quien advierte que sabe qué es Pedro y sabe que lo sabe, y, además, sabe que se sabe sabedor de ello, etc.

Para comprender la esencia de Pedro, no es necesario comprender la idea de Pedro, y, menos aún, la idea de la idea de Pedro, de la misma manera que para saber no se tiene necesidad de saber que se sabe [1]). En cambio, para saber que sé, me es primeramente necesario saber. De ahí fluye que la certeza nada es fuera de la esencia objetiva misma: la manera en que captamos la esencia objetiva es la certeza. Para tener la certeza de la verdad, no es necesario otro signo que la posesión de la idea verdadera. No puede saber qué es la certeza quien no posea la idea adecuada o la esencia objetiva de alguna cosa, porque certeza y esencia objetiva son lo mismo. El verdadero método es el camino por el que se busca en el orden debido la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas o las ideas, términos todos de idéntico significado [2]).

---

1) En una nota Spinoza advierte que el estudio de cómo la primera esencia objetiva nos es dada con el nacimiento no es aquí encarado por él. Este asunto tiene su lugar en el estudio de la Naturaleza, pero anticipa que "fuera de la idea no hay ni afirmación, ni negación ni voluntad alguna".

2) FREDERICK POLLOCK, (*Spinoza, his life and philosophy*, pág. 121) señala que para la correcta comprensión del pensamiento del filósofo en este punto se debe tener presente esto: "En el empleo que le da Spinoza, *objectivus* significa representado *en*, o tomado como el objeto de pensamiento, y equivale a menudo al moderno *subjetivo*. El término correlativo, donde la cosa es considerada en sí misma o como

Liberado de prejuicios y replegado sobre sí mismo, el intelecto del hombre puede hallar la verdad, sin que le sea necesario averiguar siquiera cómo la descubre. Sólo necesita rechazar las formas de conocimiento que lo llevan al error y lo apartan del bien que es la cifra de la felicidad suprema. La verdad está en el espíritu del hombre; no depende de nada que le sea exterior. Su validez es independiente de cualquier coincidencia con cosas accidentales. La verdad es intrínseca al conocimiento; está en las ideas verdaderas [1]). ¿Cómo distinguir las ideas verdaderas de las falsas?

La respuesta de Spinoza a esta pregunta sólo se hace inteligible merced a esta tesis: El método para alcanzar la verdad *no* es anterior al hallazgo de la verdad. ¿Sería posible, acaso, encontrar un método *verdadero* antes de que se estuviera en posesión de la verdad? El método es el conocimiento reflexivo o la idea de la idea; por tanto, implica que previamente haya idea. De esto fluye que será buen método aquel que muestre cómo hay que dirigir el espíritu según la norma de la idea verdadera dada.

La relación entre dos ideas es la misma que la relación entre las esencias formales que son su objeto. De esto resulta: a) el conocimiento reflexivo de la idea del ser absolutamente perfecto será superior al conocimiento reflexivo de todas las otras ideas; b) el método preferible será aquel que muestre cómo el espíritu debe ser dirigido según la norma de la idea dada del ser más perfecto [2]).

Ante todo ha de haber en nosotros una idea verdadera.

---

diríamos ahora *objetivamente*, es *formalis;* así el verdadero conocimiento en la mente se llama *referre obiective formalitatem naturae''.*

1) En el capítulo V veremos que Spinoza, en la *Ética* y en su Epistolario, admite dos criterios de verdad distintos: uno es el de la evidencia interna de las ideas verdaderas y el otro es el de la correspondencia entre las ideas y las cosas a que se refieren.

2) Para Spinoza, quien tiene una idea verdadera, conoce al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y ''no puede dudar de la verdad de la cosa percibida''. Este punto de vista, enunciado en la *Reforma del Entendimiento,* está aún más rigurosamente formulado en la *Ética* (2ª parte, proposición 43 y su escolio).

idea que, una vez comprendida, nos da la clave para advertir la diferencia que hay entre ella y toda otra percepción. La primera parte del método será tanto más perfecta cuantas más cosas comprenda el espíritu al aplicarse al conocimiento del ser más perfecto o reflexione sobre él. Para Spinoza la idea se distingue de su ideado, pero si esto es verdad, no lo es menos que la idea se comporta objetivamente [1]) de la misma manera que su ideado se comporta *realmente*. Si hubiera en la Naturaleza alguna cosa que no tuviese comercio con otras, y si supusiéramos que de tal cosa hubiese una esencia objetiva, una idea, ella no debiera tener ningún comercio con otras ideas y nada podríamos deducir de o sobre ella. En cambio, las cosas que tienen comercio con otras —como ocurre con todas las de la Naturaleza— [2]) serán conocidas, y sus esencias objetivas tendrán entre sí el mismo comercio, es decir, otras ideas se deducirán de ellas, las que a su vez tendrán comercio con otras y así surgirán nuevos instrumentos para avanzar. Una regla fundamental deberá regir la actividad del entendimiento: Como es menester que la idea concuerde enteramente con su esencia formal, el espíritu, para reflejar exactamente la estructura de la Naturaleza, ha de producir todas sus ideas a partir de aquélla que represente la fuente y el origen de la Naturaleza entera.

El filósofo quiere ser congruente y se adelanta a una ob-

---

1) Téngase presente lo ya dicho sobre *objetivo* en Spinoza.

2) En este punto Spinoza adelanta una tesis ontológica que desarrollará en la *Ética*, la tesis de la interconexión entre todas las partes de la realidad. En Spinoza, la concepción de la realidad y la teoría del conocimiento de ella son inseparables. Aunque el filósofo escribió aparentemente el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* para que sirviese de introducción metodológica a su filosofía, de hecho ya implica esta filosofía. Esto se comprueba en la *Ética*, donde, en la segunda parte, vuelve a exponer, con algunas variaciones, la misma teoría del conocimiento que en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, después de haber expuesto en la primera su metafísica. No se trata, pues, de una gnoseología previa a la metafísica; teoría del conocimiento y metafísica son inseparables. La idea de Dios es idea verdadera para la metafísica de Spinoza y es norma para su teoría del conocimiento.

jeción posible. Había dicho que buen método es el que muestra cómo el espíritu debe ser dirigido según la norma de la idea verdadera. ¿El hecho de que pruebe esta tesis no significa que ella carece de evidencia? ¿El razonamiento con que la demostró, es fidedigno, suficiente? ¿Este razonamiento no debía ser justificado por un segundo razonamiento y así al infinito? Spinoza, en conformidad con su punto de vista de que la verdad es nota intrínseca de la idea verdadera, tiene una réplica para todas estas requisitorias: jamás dudará de la verdad poseída quien, por un destino o azar feliz, haya investigado la Naturaleza de acuerdo con las exigencias del método, es decir adquiriendo ideas nuevas en el orden debido y según la norma de la idea verdadera. Quien conozca efectivamente la verdad no tendrá duda alguna, porque la verdad se revela por sí misma.

Ciertamente, raras veces acontece que el conocimiento se alcance de una manera espontánea. Por eso, Spinoza creyó conveniente establecer los principios necesarios para adquirir con decisión premeditada lo que no se puede lograr por casualidad. Para razonar bien y probar la verdad no hace falta otro instrumento que la verdad misma y el buen razonamiento. Siguiendo este camino, "los hombres se acostumbran a las meditaciones interiores". Spinoza está persuadido de la potencia de la razón para conocer la Naturaleza como para conocerse a sí misma, y apenas se detiene a refutar el escepticismo. Los alegatos del escéptico nacen, o de falta de conciencia de sí mismo, o de una ingénita ceguera intelectual, o de prejuicios que le hacen dudar de la primera verdad y de todas las que de ella se deducen en consonancia con su norma. Con el escéptico no se ha de hablar de ciencia. Autómata en absoluto desprovisto de pensamiento, si demuestra algo, no sabe si la demostración es o no probatoria.

Rebatir el escepticismo interesa a Spinoza mucho menos que su propia tarea constructiva. A ella retorna para proseguir las reflexiones sobre el *método*. Este método consta de dos partes. La primera tiene por objeto distinguir la idea verdadera de las ficciones, de las ideas falsas y de las dudosas.

Hay hombres que dudan de las ideas verdaderas, porque jamás han aplicado su mente a distinguirlas de las otras. Para evitar toda confusión entre la idea verdadera con la ficticia, la falsa y la dudosa, es menester conocerlas. Spinoza las describe y esta descripción es la primera parte de su respuesta a la pregunta que formulamos hace un momento. Comienza con la percepción ficticia.

Toda percepción tiene por objeto, o una cosa tomada como existente o sólo una esencia. Las más de las veces las ficciones se producen respecto de las cosas consideradas como existentes. Por ejemplo, formo la idea de que Pedro, a quien conozco, se va de la casa, que viene a verme, y otras cosas semejantes [1]). ¿A qué se refiere esta idea respecto de Pedro? Ella se relaciona con cosas posibles, pero no con cosas necesarias ni imposibles. Una cosa es *imposible* cuando su naturaleza implica que es contradictorio que exista; *posible* es una cosa cuya existencia, por su naturaleza misma, no implica ninguna contradicción ya exista o no, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que ignoramos mientras nos formamos la ficción de su existencia, pues si su necesidad o su imposibilidad nos fueran conocidas, no podríamos formarnos a su respecto ficción alguna. Así, después de haber comprendido que existo, no puedo formar ninguna ficción acerca de mi existencia. Cuando he comprendido la naturaleza de Dios, no puedo representármelo como una ficción. Sólo quienes no poseen de Dios "más que el nombre, o bien se forman una ficción cualquiera a la que llaman Dios", pueden decir que dudan de su existencia.

La ficción de que Spinoza habla en la *Reforma del Entendimiento* no se refiere a las verdades eternas, entendiendo por verdad eterna una proposición tal que si es afirmativa, jamás podría ser negativa. *Dios es* es una verdad primera y eterna; *la quimera no existe* es una verdad eterna, pero, en cambio, no es verdad eterna *Adán piensa.*

---

1) En una nota advierte Spinoza que las *hipótesis* son claramente conocidas por nosotros como hipótesis. Hay *ficciones* cuando decimos que ciertas cosas *existen* como tales, por ejemplo, en los cuerpos celestes.

Entre las esencias de dos cosas hay la misma diferencia que entre la existencia o actualidad de la una y la existencia o actualidad de la otra. Por eso, querer concebir, por ejemplo, la existencia de Adán sólo por medio de la *existencia general*, sería como querer concebir su esencia en función de la naturaleza del ser. Cuanto más general es la manera en que se concibe la existencia, más confusa es y más fácilmente se la puede atribuir, por ficción, a cualquier cosa. A la inversa, donde concebimos la existencia de manera más particular, la comprendemos de manera más clara, y, aun prescindiendo del orden de la Naturaleza, resultará más difícil atribuirla por ficción a una cosa cualquiera que no sea aquella misma de la cual la existencia es.

Spinoza considera algunos casos en que "se dice vulgarmente que formamos ficciones aunque comprendemos claramente que la cosa no se comporta como nos la representamos por ficción". Para Spinoza no se trata propiamente de ficciones. Cuando decimos, por ejemplo, que el sol se mueve alrededor de la tierra, únicamente revelamos tener conciencia del error en que hemos incurrido en algún momento o admitimos que nuestro interlocutor está todavía en el mismo error. Tampoco son ficciones ciertas suposiciones que se hacen en las polémicas y que a veces se refieren a *imposibles*. Son "puras y simples aserciones", como lo son también las hipótesis empleadas para explicar movimientos celestes o para sacar resultados sobre la naturaleza del cielo. El espíritu tanto más forja ficciones cuanto menos conoce y, recíprocamente, cuantos más conocimientos claros tiene, menos ficciones crea. Si pensamos, nos es imposible la ficción de que pensamos; después de haber comprendido la naturaleza del alma, no tendrá cabida en nosotros la ficción de que el alma es cuadrada, aunque lo enunciemos verbalmente.

Contra lo que se acaba de decir, se podría alegar que una ficción, cualquiera que sea, sólo se destruye por otra ficción y no por la intelección. Dicho más claramente, la ficción se nos haría imposible en mérito a algo que la antecedió en nuestra mente y que sería también *ficción* y *no intelección*. Spinoza no

necesita de muchas razones para refutar este argumento. Si la noción forjada es verdadera por su naturaleza, el espíritu deducirá en buen orden lo que de ella fluye, avanzará felizmente y sin interrupción alguna, del mismo modo que en la ficción el intelecto comprobará lo que contiene de absurdo y el absurdo de las consecuencias que engendra [1]).

Las nociones claras y distintas no pueden ser ficticias, y, recíprocamente, toda noción ficticia es confusa. La confusión proviene de falta de discriminación entre lo conocido y lo desconocido y entre los múltiples elementos contenidos en cada cosa. De lo dicho fluye: *a*) que si una idea se refiere a una cosa muy simple, ella sólo podrá ser clara y distinta, pues esta cosa, o no será conocida o será conocida enteramente; *b*) si el pensamiento divide las cosas compuestas en sus partes más simples y si atiende a cada una de ellas aisladamente, desaparecerá toda confusión; *c*) una ficción no puede ser simple sino que ha de constituirse por la composición de diversas ideas confusas que se refieren a distintas cosas y acciones de la Naturaleza [2]).

Si la ficción fuera simple, sería clara y distinta, y por consiguiente, verdadera; y si se formara de la composición de ideas claras y distintas sería igualmente clara y distinta, y, por tanto, verdadera. Estas reflexiones conducen a Spinoza a la conclusión de que es infundado todo temor de que la ficción se confunda con ideas verdaderas.

---

1) En una nota, Spinoza señala: "En la Naturaleza nada hay que se oponga a sus leyes; todo ocurre según leyes naturales determinadas, de manera de producir, según leyes determinadas, efectos determinados en un encadenamiento inquebrantable; de ahí fluye que si el alma concibe verdaderamente una causa debe desenvolver objetivamente sus efectos". En esta nota descubrimos una idea que reaparecerá en la *Ética*: el rígido determinismo, tanto en el orden de las cosas como en el orden del pensamiento.

2) Aquí advierte el filósofo que una ficción, considerada en sí misma, no difiere mucho de un sueño, salvo que en los sueños faltan esas causas que, por medio de los sentidos, se ofrecen al hombre despierto. El error consiste en soñar despierto. Se lo llama delirio cuando es muy manifiesto.

Corresponde ahora distinguir la idea verdadera de la idea falsa. Esta última implica el asentimiento, y, como la ficción, puede serlo; *a*) en relación con *la existencia* de una cosa cuya esencia se conoce; *b*) en relación con una esencia. El error relativo a la existencia se corrige de la misma manera que la ficción. Las percepciones falsas que se relacionan con las esencias o con las acciones son necesariamente confusas y compuestas de diversas percepciones confusas de cosas que existen en la Naturaleza. El pensamiento verdadero —afirma Spinoza— se distingue del falso no sólo por un carácter extrínseco, sino, y sobre todo, por uno intrínseco. Si un artesano, por ejemplo, ha concebido una obra según las reglas del arte, su pensamiento será verdadero ya sea que la obra exista o no. Por el contrario, si alguien dice, por ejemplo, *Pedro existe*, sin saber que Pedro exista, su pensamiento es falso, o si se prefiere, no es verdadero, aunque Pedro exista realmente. La proposición *Pedro existe* sólo es verdad para quien sabe con certeza que Pedro existe.

En las ideas hay algo de real, y este es el carácter distintivo de las verdaderas frente a las falsas; el conocimiento de este carácter es indispensable para tener la mejor norma de verdad y tener noción precisa sobre las propiedades del entendimiento. Adviértase, desde luego, que esta característica distintiva no proviene de que el pensamiento verdadero consista en conocer las cosas por sus causas próximas (en lo que sin duda se distinguirá grandemente de las ideas falsas), pues también se llama pensamiento verdadero al que envuelve *objetivamente* la esencia de algún principio que, no teniendo causa, es concebido en sí y por sí. Por eso, la forma del pensamiento verdadero ha de estar contenida en él, sin ninguna relación con otros pensamientos; debe depender de la potencia y de la naturaleza del entendimiento y no ha de reconocer causa alguna ajena a él mismo. En efecto, supongamos que el entendimiento percibe alguna cosa nueva, —tal como algunos conciben el entendimiento de Dios antes de que hubiese creado las cosas (percepción que, ciertamente, no ha podido provenir de ningún objeto); supongamos también que de esa per-

cepción se deduzcan legítimamente otras ideas, y nos hallaremos ante pensamientos que, siendo verdaderos, no serían determinados por ninguna cosa exterior, pues dependerían únicamente de la potencia y de la naturaleza del entendimiento. Lo que se acaba de decir se nos mostrará con luz meridiana examinando una idea verdadera de la que sepamos con la mayor certeza que su objeto sólo depende de nuestra potencia de pensar. Para estudiar, por ejemplo, el concepto de esfera, formamos arbitrariamente la ficción de una causa: un semicírculo que gira alrededor de su centro y engendra la esfera por rotación. Esta idea es verdadera, aunque sepamos que ninguna esfera haya sido engendrada de esta manera en la Naturaleza. Será una *percepción* verdadera y el modo más fácil de formar el concepto de esfera. Esta percepción afirma que el semicírculo gira, y sería falsa si no estuviera junto al concepto de esfera o al de la causa determinante del movimiento; es decir, sería falsa si fuera aislada, pues el espíritu se limitaría, entonces, a afirmar el movimiento del semicírculo, que no está contenido en el concepto de semicírculo. Por tanto, la falsedad consiste en que hacemos respecto de una cosa una afirmación que no está contenida en el concepto que nos hemos formado de ella, como ocurre cuando se afirma el movimiento o el reposo del semicírculo. De lo dicho fluye que, hablando estrictamente, los pensamientos simples no pueden ser verdaderos ni falsos, pues la afirmación que contienen no se extiende más allá del concepto mismo. Sin riesgo de equivocarnos, podemos formar ideas simples a voluntad, pero ciertamente la potencia con que nuestro espíritu puede formar tales ideas no llega hasta el infinito. Si atribuímos a algún objeto algo que no está contenido en el concepto que de él nos hemos formado, será por deficiencia de nuestra percepción, es decir, se deberá a que tenemos pensamientos mutilados o truncos.

Por su misma naturaleza, el ser pensante es capaz de formar pensamientos verdaderos o adecuados; pero también las ideas inadecuadas tienen su origen en nosotros. Los errores más graves son aquellos que se producen cuando ciertas cosas presentes a la imaginación se hallan a la vez en el entendi-

miento, es decir, se conciben clara y distintamente. En cuanto lo distinto no se separa de lo confuso, las ideas verdaderas se mezclan a ideas que no lo son. Un hecho histórico ofrece el ejemplo ilustrativo para ello: algunos estoicos que habían oído hablar del alma y de su inmortalidad, cosas ambas imaginadas confusamente, imaginaban —y también percibían por el entendimiento— que los cuerpos más sutiles penetran en los otros y no son penetrados por ninguno. De ahí deducían, erróneamente, que esos cuerpos más sutiles son las almas, no divisibles, etc. Esforzándonos en examinar todas nuestras percepciones según la norma de la idea verdadera y cuidándonos de las que hemos adquirido de oídas o por experiencia vaga, nos libramos de esta clase de error, proveniente del hecho de que se conciben las cosas de una manera demasiado abstracta.

El error también nace de incomprensión de los elementos primeros de toda la Naturaleza, de proceder sin orden y de confundir la Naturaleza con axiomas abstractos, aunque puedan ser verdaderos. En cambio, no se equivocan quienes proceden de la manera menos abstracta posible y comienzan con los primeros elementos, por la fuente y el origen de la Naturaleza. El conocimiento de este origen jamás puede confundirse con nociones abstractas, señala Spinoza: Cuando se concibe algo de manera abstracta, como ocurre con todos los *universales*, siempre se extienden los conceptos más allá de los límites en que dentro de la Naturaleza realmente puedan existir los objetos particulares. Además, como en la Naturaleza hay muchas cosas cuya diferencia es tan pequeña que escapa al entendimiento, al considerárselas de manera abstracta se las confunde con facilidad. En cambio, sobre la fuente de la Naturaleza no caben conceptos abstractos ni conceptos generales. Esta fuente no puede extenderse en el entendimiento más lejos que en la realidad. No teniendo la fuente de la Naturaleza semejanza con las cosas cambiantes, la idea de ella no puede confundirse con ninguna otra. Se trata de la idea de un ser único, infinito, es decir de todo el ser, fuera del cual no hay ningún ser. Si tal ser no existiese jamás podría ser producido, y, por lo tanto, para poder equivocarnos acerca de él, sería menester

que el espíritu fuera capaz de comprender más de lo que la Naturaleza podría presentar. Así, quien tenga la idea del ser que es fuente de todo tendrá ciertamente una idea verdadera.

La idea verdadera también debe ser distinguida de la idea dudosa. Para probarlo, Spinoza examina el mecanismo de la duda, de la auténtica duda del espíritu y no de la que se expresa con palabras aunque el espíritu no dude. Nunca hay duda producida por la cosa misma de que se duda; si no tuviéramos más que una sola idea, verdadera o falsa, no habría duda ni certeza. La duda procede de otra idea no suficientemente clara y distinta como para que se pueda inferir de ella algo cierto: la idea que nos arroja en la duda no es clara y distinta. Si alguien jamás ha pensado en las ilusiones de los sentidos (ni por experiencia ni de cualquier otra manera), no se preguntará si el sol es más o menos grande de lo que parece. La meditación sobre los errores de los sentidos engendra la duda, y, si después de haber dudado, uno adquiere un conocimiento verdadero respecto de los sentidos y de la manera en que ellos presentan las cosas a distancia, la duda desaparecerá. ¿Cabe dudar de las ideas verdaderas, en virtud de que podría haber algún Dios que deliberadamente nos engañara en las cosas más ciertas? Tal duda sólo sería posible mientras no tuviéramos de Dios ninguna idea clara y distinta. Si tenemos de Dios un conocimiento como el que tenemos del triángulo, aun sin saber si un supremo mentiroso nos engaña, ese conocimiento bastará para abolir toda duda respecto de las ideas claras y distintas.

Tendrá ideas ciertas, esto es, claras y distintas, quien proceda correctamente: precisando las cuestiones antes de intentar resolverlas, buscando primero lo que debe ser buscado en primer lugar y siguiendo sin interrupción el encadenamiento de las cosas. La duda sólo es la suspensión del espíritu concerniente a una afirmación o negación. Si no hubiera algo cuya ignorancia hace necesariamente imperfecto el conocimiento de la cosa en cuestión, el espíritu afirmaría o negaría. De esto surge que la duda siempre proviene de que se estudian las cosas sin orden.

Ha quedado establecido cómo la idea verdadera se distingue de las otras percepciones. Se ha mostrado que las ficciones y las ideas falsas tienen su origen en la imaginación, es decir, en sensaciones fortuitas, por así decirlo, y aisladas, que no provienen de la potencia misma del espíritu. De los errores puede librarnos el entendimiento cuando conoce la idea verdadera y se atiene a su norma. La idea verdadera es simple o compuesta de simples, de tal manera que muestra cómo y porqué algo es o ha sido hecho. Ya los *antiguos* habían dicho que la verdadera ciencia procede de las causas a los efectos, pero los antiguos —según Spinoza— no habían concebido cómo el alma actúa según leyes determinadas.

También las palabras pueden ser causa de error, porque son parte de la imaginación y porque forjamos muchos conceptos merced a que las palabras, por alguna disposición del cuerpo, se unen en la memoria sin un orden determinado. Las palabras son signos de las cosas tales como las imaginamos y no tales como existen en el intelecto. Prueba de ello es que para las cosas que sólo están en el entendimiento y no se encuentran en la imaginación, se han impuesto a menudo nombres negativos, como incorpóreo, infinito, etc. Cosas que en realidad son positivas se expresan de una manera negativa, e inversamente. Por eso, mientras no se conoce la naturaleza de las cosas se acepta fácilmente como verdadero lo que es falso.

El entendimiento sólo puede reflexionar sobre sí mismo cuando distinguimos la imaginación de la intelección y no incurrimos en la creencia de que aquello que imaginamos más fácilmente nos es más claro. El no hacer esta distinción nos lleva a suponer que comprendemos lo que solamente imaginamos y a pervertir el orden verdadero de la marcha de nuestro conocimiento, haciendo imposible toda deducción legítima.

La primera parte del método tenía por objeto subrayar las características que permiten diferenciar las ideas verdaderas, claras y distintas, de otros productos mentales. La segunda parte del método enseña: 1) Cómo adquirir ideas claras y distintas, es decir, ideas que provienen del pensamiento puro y no de movimientos fortuitos del cuerpo; 2) cómo reducir todas las ideas claras y distintas a la unidad, a fin de enlazarlas y ordenarlas de tal manera que nuestro espíritu, en lo posible, reproduzca objetivamente la estructura real de la Naturaleza en su totalidad y en sus partes. Spinoza desarrolla ambos puntos de este programa.

Toda cosa ha de ser concebida ya por su sola esencia, ya por su causa próxima. Si la cosa existe en sí, como se dice comúnmente, es causa de sí misma y debe ser comprendida por su sola esencia; si no existe en sí, si tiene necesidad de una causa para existir, deberá ser comprendida por su causa próxima. Para comprender la Naturaleza es menester conocer la primera causa: Dios. El conocimiento del efecto en realidad no es otra cosa que la adquisición de un conocimiento más completo de la causa. Por eso, en cuanto se tratará de la investigación de la realidad, jamás nos será permitido inferir algo de nociones abstractas, ni confundir las cosas que sólo están en el entendimiento con las que están en la realidad. La conclusión mejor será la que se extraiga de alguna esencia particular afirmativa o de una definición verdadera y legítima. Si solamente se parte de los axiomas universales, el entendimiento no puede descender a las cosas singulares, porque los axiomas se extienden a una infinidad de cosas y no determinan al entendimiento a contemplar una cosa singular más que otra. Por consiguiente, el camino correcto de la invención será el de formar los pensamientos partiendo de alguna definición, y la operación proseguirá tanto más acertada y fácilmente cuanto mejor sea la definición. Por eso, Spinoza se ocupa en primer término de las condiciones de la buena definición.

Definición perfecta es aquella que revela la esencia íntima de la cosa definida. Para lograrla se ha de poner cuidado en no tomar propiedades de la cosa por su esencia. Quien defina

el círculo como una figura en la que las líneas tiradas del centro a la circunferencia son iguales, no habrá revelado la esencia del círculo y sí sólo una de sus propiedades. Tratándose de figuras y de otros entes de razón, semejante error en la definición no tiene importancia, pero, en cambio, la tiene, y mucha, cuando se trata de cosas físicas y reales, pues no se comprenden las propiedades de las cosas mientras se ignora su esencia. Toda definición ha de sujetarse a ciertas reglas, distintas según se trate de cosas creadas o de cosas no creadas. En el primer caso debe: 1) comprender la causa próxima (así, el círculo deberá definirse como la figura descrita por una línea recta, uno de cuyos extremos es fijo y el otro movible); 2) permitir que de la sola consideración de la cosa se deduzcan sus propiedades; 3) ser intelectualmente afirmativas, sin que importe la afirmación verbal, ausente a menudo en virtud de que la carencia de palabras obliga a expresar en forma negativa algo positivo. En cambio, la definición de una cosa increada debe: 1) excluir toda causa y atenerse solamente al ser propio de la cosa definida; 2) no dejar lugar a la pregunta de si la cosa existe; 3) no contener sustantivos que puedan ser adjetivados, es decir, no contener términos abstractos; 4) ser tal que de ella fluyan todas las propiedades de la cosa.

Para conseguir que nuestras *percepciones* sean ordenadas y unificadas, es menester que lo más rápidamente posible busquemos si hay un Ser que sea la causa de todas nuestras ideas. De esta manera nuestro espíritu puede reproducir la Naturaleza de una manera perfecta, en su orden y su unidad. Para lograrlo, siempre habremos de deducir nuestras ideas de seres reales y avanzar, según la serie de las causas, de un ser real a otro ser real, y esto de manera de no pasar a cosas abstractas y generales.

Claro resulta que Spinoza discurre aquí sobre el método para forjar un conocimiento filosófico y no el conocimiento científico. Toda ciencia es un sistema "de ideas o de elementos ideales", ligados por ciertas relaciones. Ni son reales

todos esos elementos, ni tampoco todas estas relaciones. En la ciencia hay "entes de razón" abstraídos de las cosas o supuestos entre ellas. Spinoza se refiere a un conocimiento constituído de ideas verdaderas que derivan de la definición del Ser que es fuente de todos los seres. Por serie de las causas y de las cosas reales no entiende la cadena de las cosas particulares cambiantes, sino sólo la sucesión de las cosas *fijas y eternas* [1]). Las existencias de las cosas singulares cambiantes no tienen conexión alguna con sus esencias y, por no ser verdades eternas, esas esencias no pueden ser extraídas del orden de las existencias, que sólo nos da las denominaciones extrínsecas de las relaciones o de las circunstancias [2]). Únicamente de las cosas fijas y eternas cabe requerir la esencia íntima; de ellas también se habrán de requerir las leyes que les son inherentes y en conformidad con las cuales todas las cosas singulares se hacen y se ordenan. Las cosas singulares cambiantes dependen tan íntimamente y tan esencialmente, por así decir, de las cosas fijas y eternas que sin éstas no pueden ser ni ser concebidas. Las cosas fijas y eternas, aun siendo singulares, serán para nosotros, en virtud de su omnipresencia y de su potencia, universales o géneros para la definición de las cosas particulares cambiantes, así como causas próximas de ellas.

El entendimiento humano —dice Spinoza— no puede concebir de una vez todas las cosas singulares; por otra parte, el orden según el cual una cosa puede ser comprendida antes de otras, no ha de buscarse en la serie de sus existencias ni tampoco *en* las cosas eternas, porque en las cosas eternas todas

---

1) La importancia que en la doctrina de Spinoza tiene la noción de *cosas fijas y eternas* fué señalada por Frederick Polock, primero, y, luego, por Carl Gebhardt. Joachim se refiere a este punto de la filosofía espinociana en su estudio *Comentario sobre el Tratado de la Reforma del Entendimiento*, donde identifica las *cosas fijas y eternas* con ciertos modos de la *natura naturata*. Volveremos sobre este asunto en el capítulo siguiente.

2) Esto no significa que Spinoza admita la contingencia en las cosas particulares. Pero, en todo caso, él mismo reconoce la no deductibilidad de las cosas particulares en cuanto se refiere a su existencia.

ellas son por naturaleza simultáneas. Por eso, para comprender el orden de las cosas particulares cambiantes, se ha de acudir a recursos que no son los empleados para comprender las cosas eternas y sus leyes. Spinoza, lamentablemente, no se ha detenido a desarrollar sus ideas sobre este punto, que, en verdad, habrían constituído una teoría del método experimental. Sólo señala que antes de pasar al conocimiento de las cosas singulares, será menester que sepamos servirnos de los sentidos; que sepamos hacer, según un orden y leyes ciertas, experiencias suficientes para determinar las cosas que se estudian y descubrir las leyes en virtud de las cuales se producen a partir de las cosas eternas y fijas. Ahora bien, nuestros pensamientos no pueden ser determinados sin un principio. Si queremos tomar como objeto de estudio la cosa que es la primera de todas, es menester que un principio dirija nuestros pensamientos. Por ser el método el conocimiento reflexivo mismo, este fundamento o principio que debe dirigir nuestro pensamiento ha de ser tanto el conocimiento de lo que constituye la forma de la verdad como el conocimiento del intelecto, de sus propiedades y aptitudes. Spinoza enumera algunas propiedades del entendimiento. De entre ellas, hemos de destacar las que caracterizan tanto la metodología de Spinoza como la configuración total de su filosofía. Según nuestro filósofo, el entendimiento forma ideas positivas antes que las negativas; percibe las cosas no tanto bajo el aspecto de la duración como bajo un cierto aspecto de eternidad y del infinito numérico, esto es, para la percepción de las cosas no presta atención ni al número ni a la duración. En cambio, cuando *imaginamos* las cosas, las percibimos bajo el aspecto de un número determinado, de una cantidad y de una duración determinadas [1]). Las ideas claras y distintas parecen fluir de la sola necesidad de nuestra naturaleza, de tal manera que parecen depender

1) Al considerar la filosofía de Spinoza se ha de tener presente en todo momento que la infinitud es para él "fundamento" de la inteligibilidad. Lo infinito es la noción primera del entendimiento; lo finito procede de lo infinito, por determinación, es decir, por limitación, por negación.

absolutamente de nuestra sola potencia. Las ideas son tanto más perfectas cuanto mayor es la perfección del objeto que expresan.

Spinoza dejó inconcluso el *Tratado de la Reforma del Entendimiento.* Sus ideas, pertenecientes por igual a la teoría del conocimiento y a la psicología, encierran un criterio de verdad, normas para alcanzarla y la descripción de diversos procedimientos mentales. En el espíritu de Spinoza formaban una teoría del método, teoría que quedó trunca y con la cual se relacionan apreciaciones contenidas en la *Ética,* especialmente en su segunda parte. Un comentarista de Spinoza las resume así: La verdad está en el espíritu; no se define por una relación de correspondencia entre la idea y su objeto. *"Lo que constituye la forma del pensamiento verdadero, debe buscarse en el pensamiento mismo y deducirlo de la naturaleza del entendimiento. La verdad es su propio criterio; el espíritu encuentra la verdad en virtud de su propio desarrollo".* El método, para Spinoza, es el conocimiento reflexivo, concomitante con el saber verdadero, inseparable de este último. Verdad y entendimiento son idénticos; la única expresión real del entendimiento es el conocimiento verdadero que sólo puede constituirse de afirmaciones positivas. El error es ajeno al entendimiento y proviene de factores extraños, frente a los cuales el entendimiento es pasivo. En toda investigación se ha de partir de ideas simples, ya se las tenga directamente o por desmembramiento de ideas compuestas. Como la actividad del entendimiento consiste en producir ideas verdaderas, entre la idea y el ser habrá un paralelismo absoluto; a la unidad del ser habrá de corresponder la unidad del intelecto.

Spinoza habla expresamente del ordenamiento y de la reducción de las ideas a unidad. La idea del ser necesario y fuente de todos los seres ha de ser la primera en la sistematización unificadora de todas las ideas. Al ser de existencia necesaria, que no depende de ningún otro, que es su propia causa, se refiere la primera definición de la *Ética.* En ella el filósofo emplea el método matemático, porque en la matemática se

muestra la fecundidad prístina del espíritu, incontaminado de las ilusiones de los sentidos y de los engendros de la imaginación.

El *Tratado de la Reforma del Entendimiento* es digno de atención no sólo porque contiene una doctrina del método, sino también porque algunos de sus pasajes son un auxilio valioso para la justa interpretación de toda la filosofía de quien lo escribió. Para Spinoza la culminación de lo humano en el hombre es el "amor intelectual a Dios". En este "amor Dei intellectualis" está la suprema dicha; en él reside la beatitud. Así, el saber es, según nuestro filósofo, órgano de salvación. El *Tratado de la Reforma del Entendimiento* se inicia con una confesión de su autor en la que refiere los motivos que le llevaron a buscar un bien —Dios— que mereciera una adhesión absoluta, un bien capaz de dar una felicidad suprema y constante. Mas he ahí que en el mismo *Tratado de la Reforma del Entendimiento* el filósofo recomienda que se tome como norma del pensamiento verdadero la idea de Dios, idea que corresponde al Ser supremo, fuente de todos los seres. Da, así, por admitida la existencia de Dios y acepta como verdadera la idea que de Dios había concebido. Cierto es que Spinoza, por una parte, relata su acercamiento a la divinidad, y, por otra, la toma como punto de partida y criterio de todo su discurso. Inverso es el camino que sigue en la *Ética*: Discurre sobre Dios, afirma su existencia y la demuestra; discurre sobre el mundo y sobre el hombre y al exponer su doctrina de la virtud y de la beatitud señala que el bien más alto del hombre está en conocer a Dios y amarlo. Si utilizáramos la terminología de los Alejandrinos podríamos decir que Spinoza, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* expone la *conversión* a Dios antes de la *progresión* a partir de él; en la *Ética*, la *progresión* precede a la *conversión*. Mas he ahí que en la *Ética*, el Dios a quien se debe conocer y amar, según la quinta parte de ella, Spinoza ya lo da como conocido y demostrada su existencia en la primera parte. Diríase que dos corrientes, la una metafísica, que parte de Dios, y la otra, moral, que lleva a Dios, circulan

en la gran obra del filósofo. El haber atendido sólo a una u otra ha dado lugar a que se interpretara a Spinoza en sentidos divergentes. El inconcluso *Tratado de la Reforma del Entendimiento* nos enseña que en Spinoza el desenvolvimiento matemático de sus verdades sigue un orden inverso al del descubrimiento de ellas.

CAPITULO II

LA METAFÍSICA DE SPINOZA

La crítica al antropomorfismo. — La sustancia. Sus atributos. — Dios, la única sustancia. — Pruebas de su existencia. — Necesidad y libertad en Dios. — Voluntad y entendimiento divinos. — Diversas interpretaciones del Dios de Spinoza. — Moral y metafísica en la concepción espinociana sobre la divinidad.

Spinoza cumplió la prescripción de su método que impone al filósofo el deber de hacer de la idea del ser necesario, fuente de todos los seres, la inicial, básica, en toda empresa de saber. La idea de Dios, Dios mismo, es el primer tema de su filosofía: De Dios emana toda realidad y la idea de Dios— idea verdadera— es la norma para la verdad de todo conocimiento. En todos sus escritos Spinoza dedica atención principalísima a la divinidad y sus atributos, pero es en la primera parte de la *Ética* donde desenvuelve con más rigor su doctrina sobre Dios. Se ha dicho de nuestro filósofo que era un hombre ebrio de Dios. Renán, en la conmovida oración que pronunció al inaugurarse en La Haya el monumento a Spinoza, terminó afirmando que el autor de la *Ética* había sido el hombre que vió a Dios "más de cerca". Para Schleiermacher, Spinoza "estaba lleno de religión y estaba lleno de espíritu santo". Estas apreciaciones son justas. En los libros de Spinoza las páginas más elocuentes son aquellas en que habla de la majestad divina. Pero el Dios en que Spinoza pensaba, el Dios de que fué

devoto, era distinto del Dios ligado habitualmente a la idea de religión. Se ha calificado la filosofía de Spinoza como panteísta; se ha dicho de Spinoza que fué "el príncipe de los ateos". Y también asisten razones a quienes piensan así. Hombre religioso y pensador, Spinoza debía provocar el rechazo de los adeptos de la teología tradicional porque no aceptaba que hubiese un abismo entre Dios y el mundo. El mundo para Spinoza no era Dios, pero era divino.

Se podría suponer que la filosofía de Spinoza es una síntesis de dos teorías antagónicas, que justificarían esas apreciaciones tan distintas entre sí. La suposición, sin embargo, sería infundada, pues para Spinoza no había incompatibilidad entre los puntos de vista que aparecen como antitéticos en las interpretaciones divergentes de su filosofía. Esto reza para más de un aspecto de su obra. Así, cabría extraer teorías aparentemente contradictorias de lo que el filósofo dice sobre el alma; teorías igualmente antagónicas, en apariencia, pueden formularse sobre la base de sus ideas acerca del problema de la libertad. Spinoza afirma la libertad y es determinista; Spinoza concibe el alma como *la idea* del cuerpo y a la vez concibe el alma como *una idea en el pensamiento divino*. De análoga manera habla de un Dios absolutamente infinito y perfecto, y a la vez sostiene que son en Dios la piedra y la hormiga. Pero, sin embargo, hay coherencia en el pensamiento de Spinoza en la medida mayor en que un filósofo puede ser coherente.

Spinoza —ya lo hemos visto— ha hecho el relato de los móviles que le llevaron a filosofar. Se hizo filósofo por el deseo de descubrir cuál es la felicidad verdadera y cuál el camino por donde se la puede lograr. Mas al leer sus libros, el estudioso no puede dejar de señalar en su obra maravillosos esfuerzos tendientes a resolver problemas determinados de la especulación filosófica. Así, cabe ver en la obra de Spinoza una tentativa para resolver las dificultades que a su juicio comportaba la tesis sobre la creación del mundo por un Dios trascendente. También se puede destacar en ella una psicología que sirve de fundamento a una doctrina que enseña cómo el sabio,

según las palabras de la última página de la *Ética,* "no conoce la turbación interior, y, teniendo, por una cierta necesidad, conciencia de sí mismo, de Dios y de las cosas, jamás deja de ser y posee el verdadero gozo". Igualmente se puede juzgar el sistema de nuestro filósofo como una audaz empresa de someter a una misma regla de verdad científica todos los sectores de la experiencia y de los conocimientos humanos. Estos tres puntos de vista distintos harán que se juzgue a Spinoza como un *metafísico* que ha elaborado una concepción sobre la divinidad, o como un agudo *explorador del alma del hombre,* o como un *naturalista,* forjador de un sistema en el que una misma ley de necesidad impera sobre todas las cosas y todos los hechos. Se trataría, sin embargo, de estimaciones parciales del espinocismo, aunque no antojadizas. Para Spinoza, "la conciencia de sí mismo, de Dios y de las cosas" era una sola. Una misma actitud mental aparece en Spinoza cuando discurre sobre Dios, cuando examina el alma humana, cuando diserta sobre la realidad física. Similares incongruencias aparentes asoman en lo que dice sobre la divinidad, sobre el hombre, sobre el mundo. El estilo de la *Ética,* que con rotundez aforística da a todas sus frases el mismo relieve, hace visibles contradicciones que a veces no son tales contradicciones y que probablemente no se destacarían en una prosa menos sentenciosa, más susceptible de matices. ¿No será uno de los mayores méritos de Spinoza —el pensador pulcro, que sabía hacer de cada afirmación una obra de arte, rehuía la vaguedad y sentía horror a la inconsecuencia— haber probado que el pensamiento del hombre no puede pensarlo todo sin extraviarse?

Spinoza quería evitar los extravíos y por eso escribió la *Ética* como un libro de matemáticas. La primera parte, la que trata de Dios, consta de ocho definiciones, siete axiomas y treinta y cuatro proposiciones o teoremas, con sus demostraciones, y no pocos corolarios y escolios. Impresionante es la severidad de la estructura geométrica de la construcción. Geometría que Descartes había empleado en su respuesta a las Segundas Ob-

jeciones y de la que Spinoza tenía en su biblioteca el modelo clásico: los *Elementos* de Euclides. El estilo geométrico que Spinoza empleó en la expresión depurada de sus ideas es uno de los rasgos que dan peculiaridad a su filosofía. Pero el hecho de que Spinoza hubiera compuesto la *Ética* a la manera de un libro de matemáticas no significa que su doctrina tenga el menor parentesco con las concepciones que asignaban un valor misterioso a entes matemáticos. Místico, acaso, Spinoza condenaba los desvaríos del misticismo; su filosofía más que de ninguna otra dista de esas que se han desarrollado en una larga historia, desde el Oriente hasta la Cábala, pasando por el Pitagorismo, y buscaban en el número la clave de todos los enigmas. Si con los místicos podía coincidir en el sentimiento de cercanía a lo absoluto, nada, en cambio, podía aceptar que no fuese rigurosamente *demostrado*.

La primera parte de la *Ética* ofrece demostraciones fundadas en definiciones y axiomas. ¿Son legítimos estos axiomas y esas definiciones? ¿Es convincente la tesis espinociana de que la verdad es su propio criterio, su propio juez, a la vez que criterio y juez para denunciar el error? La teoría de la definición que Spinoza desarrolla en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, ¿es definitivamente válida y justifica de manera plena las definiciones de la *Ética*? Lo que para los críticos de Spinoza podría ser un dogmatismo infundado, era para él una verdad que sólo podían discutir los cultores de un escepticismo desdeñable. Únicamente los escépticos, "autómatas" según Spinoza, podrían poner en tela de juicio lo que en la primera parte de la *Ética* se afirma y se demuestra sobre Dios y las cosas. A las cosas y a su relación con Dios, dentro del espinocismo, dedicamos el capítulo siguiente de este volumen, por las razones que dimos en la *Introducción*. Ellas, sin embargo, no son suficientes para que, al ocuparnos del Dios de Spinoza, dejemos totalmente de lado sus ideas sobre el mundo. Son, por su naturaleza, inseparables, y las concepciones sobre uno y otro están orgánicamente ligadas entre sí.

Como toda la obra de Spinoza, las páginas en que se ocupa de Dios son a la vez una creación original y una polémica. Las

censuras del filósofo a otras concepciones, sistematizadas en el *Apéndice* a la primera parte de la *Ética*, constituyen, por contraste, una primera caracterización de su propia doctrina sobre Dios y sobre el mundo. Las opiniones que repudia, que su filosofía contradice, son esas nociones aceptadas, esas fantasmagorías que dependen de la suposición corriente de que todos los seres de la Naturaleza actúan como los hombres, para la consecución de fines, y de la creencia de que Dios mismo conduce todas las cosas hacia cierto fin determinado y ha hecho todo para el hombre y al hombre para que lo adore. De este error nacen todos los prejuicios sobre lo *bueno* y lo *malo*, el *mérito* y el *pecado*, la *loa* y el *vituperio*, el *orden* y la *confusión*, la *belleza* y la *fealdad*. Spinoza no sólo rechaza el error, sino también lo explica, como psicólogo: Los hombres nacen, a la par que ignorantes de las causas de los hechos, con un consciente apetito que les lleva a buscar lo que les presta utilidad, pero no se preocupan de indagar las causas que los hacen querer y desear, y se creen libres. Siempre actúan para algún fin, y, por eso, frente a todos los hechos, sólo se preguntan por las causas finales. Para conocer estas últimas se repliegan sobre sí mismos, y en función de lo que es propio de ellos juzgan todo lo demás. Fuera de ellos y en ellos encuentran numerosos medios para el logro de sus propósitos, y de ahí concluyen que los seres de la Naturaleza son instrumentos para su uso; y "sabiendo, además, que han encontrado, pero no preparado esos medios, ven en ello una razón para creer que existe otro ser que los ha dispuesto en su favor".

Sus creencias ingenuas siguen por la pendiente del error. Las cosas, que no han podido hacerse por sí mismas, han de ser hechas y dirigidas para satisfacción de los hombres por uno o varios señores de la Naturaleza, dotados, como el hombre, de libertad. Si los dioses hacen todo en provecho de los hombres es con el fin de que los hombres les rindan los mayores honores. De ahí proviene la invención de los modos diversos de ofrecer culto a Dios, para contar con su predilección y lograr que la Naturaleza esté al servicio de los deseos de cada cual. Tal es la raíz de la superstición de las causas finales y de la

busca de ellas. Camino absurdo del pensamiento, desemboca en este resultado: la Naturaleza, los dioses y los hombres quedan privados de razón. En efecto, ¿cómo conciliar fenómenos funestos para el hombre con la creencia de que todo en la Naturaleza es útil al hombre? Cólera de los dioses ante las injusticias o las negligencias en el ritual, contesta el supersticioso. Que la experiencia diaria demuestre que el devoto y el impío disfrutan igualmente de ciertas cosas y padecen por igual de otras, es algo debido a una causa desconocida para nosotros. Los pensamientos de Dios —sigue creyendo el supersticioso— sobrepasan el alcance de la inteligencia humana y por eso hay verdades escondidas para esta última.

Esta visión falsa de la realidad sólo es aceptable para quienes ignoran que en las matemáticas y también fuera de las matemáticas, el hombre ha llegado al conocimiento verdadero de las cosas, con prescindencia de supuestas causas finales. La doctrina de las causas finales es falaz porque toma por causa lo que es efecto, y, a la inversa, da un rango posterior a lo que en la Naturaleza tiene prioridad; tergiversa el orden de las cosas, rebajando al último grado de imperfección lo que es más perfecto, y, porque atribuye fines a Dios, niega su perfección pues no otra cosa significa suponer en Dios propósitos de lograr algo de que carezca.

Los hombres, al pensar que todo en la Naturaleza se hace para ellos, han de pensar también que en toda cosa lo provechoso es lo principal, y han de juzgar cada cosa según las afecciones que les produce. Así se han formado en su mente nociones con que califican las cosas; de estas nociones, los hombres, atribuyéndose una presunta libertad, han extraído otras: de *loa* y *vituperio*, de *pecado* y de *mérito*. Pero el propio lenguaje popular admite que "no hay menos diferencia entre los cerebros de los hombres que entre sus palacios", reconociéndose que lo corriente es que se estimen las cosas según la disposición particular de cada uno y que se haga uso de la imaginación más que del entendimiento. "Pues si los hombres entendiesen verdaderamente las cosas, encontrarían en este conocimiento, si no un gran atractivo, por lo menos (lo prueban

las matemáticas) convicciones unánimes". Al método matemático acude Spinoza para exponer su metafísica. En la visión de la realidad de nuestro filósofo, los acontecimientos todos y todas las cosas no serán resultado de una voluntad arbitraria ni del azar. Todo es necesario; todo procede de un ser de existencia necesaria.

Este ser no existe por obra de una causa que no sea él mismo. Este ser es Dios. Dios es el primer tema del filósofo.

El vulgo explica la realidad con nociones fantásticas, con lo que Spinoza llama "entes de imaginación". El filósofo, en cambio, usando de su razón, la explicará por Dios. La divinidad sobre la que discurrirá nada tendrá de común con la del supersticioso; también el filósofo interpretará al cosmos, pero su interpretación se distinguirá de los desvaríos antropomórficos del ignorante. El filósofo Spinoza quiere conocer lo que llamamos Naturaleza tal como es. Esta Naturaleza la identifica con Dios. Naturaleza y Dios se encuentran en la noción de Sustancia. El filósofo afirma una realidad única, a la que da los nombres de "Sustancia", "Dios" y "Naturaleza". En su mente, se trataba de una sola cosa; pero, si bien los tres vocablos eran para él equivalentes y los usaba indistintamente, cabe señalar que con la palabra "sustancia", Spinoza revela su preocupación por un problema tradicional de la filosofía; con el término "Dios" se manifiesta su vocación religiosa; en el vocablo "Naturaleza" se traduce un matiz de su pensamiento ligado a concepciones del Renacimiento que culminaron en el racionalismo científico de su época.

Ninguno de los tres vocablos, "Sustancia", "Dios" y "Naturaleza", tiene en Spinoza el mismo significado que les atribuye el uso común. Precisamente porque para él se trataba de palabras de contenido idéntico cobra su filosofía la singularidad que la caracteriza. Las cosas no son sustancias independientes. Forman un sistema en atributos de ese Dios al cual sólo conocemos de manera, aunque exacta, parcial. Dios existe necesariamente; es único. Existe y actúa por la sola necesidad

de su naturaleza, todas las cosas están en él y dependen de él de manera que sin él no pueden ser ni ser concebidas; todo está determinado por Dios, no arbitrariamente, sino en virtud de su naturaleza absoluta o de su infinita potencia. A la tesis nada nueva sobre la existencia de un Dios único, agrega Spinoza la tesis de una única sustancia. Esta sustancia única es Dios. No habiendo más que una sustancia, y siendo ésta Dios, Dios y Naturaleza han de ser lo mismo.

Para desarrollar estos pensamientos Spinoza se funda en sus definiciones y axiomas. Acerca de las primeras, Harald Höffding señala [1]) que el filósofo no las ha colocado caprichosamente; mas si esto es verdad en cuanto al orden en que las dispuso, ¿cabe decir lo mismo sobre su contenido? Spinoza mismo declara en la novena carta de su Epistolario que las definiciones no son arbitrarias cuando la experiencia nos conduce a ellas; en otra (la décima) dice que la experiencia no nos puede enseñar la esencia de las cosas, pero puede iluminarnos sobre ciertos aspectos de las mismas. Las definiciones de la primera parte de la *Ética* exceden a la experiencia y, en todo caso, junto con los axiomas que las siguen, son base para la demostración de proposiciones que trascienden de las comprobaciones inmediatas.

Las definiciones —o por lo menos algunas de ellas— más responden a la teoría de la definición que el filósofo expuso en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* que a los conceptos expuestos en las dos cartas que acabamos de mencionar. En la primera definición, Spinoza afirma que entiende por "causa de sí" (*causa sui*) aquello cuya esencia envuelve la existencia, o aquello cuya naturaleza sólo puede ser concebida como existente. La tercera se relaciona con la primera: *sustancia* es lo que es en sí y es concebido por sí, es decir, aquello cuyo concepto puede ser formado sin necesidad del concepto de otra cosa. La cuarta define al *atributo* como aquello que la razón concibe en la sustancia como constituyendo su esencia. La quinta afirma que *modos* son las afecciones de la sustancia

1) Harald Höffding, *Spinoza's Ethica*, Heidelberg, 1924, pág. 18.

o aquello que es en otra cosa y es concebido por esta misma cosa.

Estas definiciones, dispuestas en el orden en que acabamos de hacerlo, confluyen en la sexta: *Dios* es un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituída por una infinidad de atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita. Para comprender claramente esta noción de Dios se ha de volver a la segunda de las definiciones: Una cosa se llama finita en su género cuando puede ser limitada por otra cosa de la misma naturaleza. Siempre podemos concebir un cuerpo más grande que otro; un pensamiento es limitado por otro, "pero el cuerpo no es limitado por el pensamiento, ni el pensamiento por el cuerpo". Dios, a su vez, es absolutamente infinito y no infinito en su género, pues a toda cosa que es infinita solamente en su género se le puede negar una infinidad de atributos; pero en cuanto al ser absolutamente infinito, lo que expresa algo esencial y no envuelve una negación, pertenece a su esencia. Las últimas dos definiciones de la primera parte de la *Ética* precisan el significado de las nociones de libertad y eternidad: Una cosa se llama *libre* cuando existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a actuar sólo por sí misma; en cambio, una cosa es *necesaria*, o, mejor dicho, constreñida, cuando está determinada por otra cosa a existir y a actuar según una cierta ley inevitable. *Eternidad* es la existencia misma en cuanto ella es concebida como resultando necesariamente de la definición de la cosa eterna. Spinoza aclara: Tal existencia, en efecto, a título de verdad eterna, es concebida como la esencia misma de la cosa que se considera, y, por consiguiente, no puede ser explicada por relación con la duración o el tiempo, aunque la duración se conciba como no teniendo ni comienzo ni fin [1]).

A las definiciones siguen siete axiomas: 1) Todo lo que es, es en sí o en otra cosa; 2) Una cosa que no puede concebirse por otra, debe ser concebida por sí; 3) Dada la causa

1) En el capítulo siguiente nos ocuparemos con más detenimiento de la significación que Spinoza adjudica a los términos *duración* y *tiempo*.

determinada, el efecto sigue necesariamente y, por el contrario, si no se da ninguna causa, es imposible que siga el efecto [1]; 4) El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo envuelve; 5) Las cosas que no tienen entre sí nada de común, no puede concebirse la una por la otra, o en otros términos, el concepto de la una no envuelve al de la otra; 6) Una idea verdadera debe concordar con aquello de lo cual es idea [2]; 7) Cuando una cosa puede ser concebida como no existente, su esencia no envuelve la existencia.

* * *

En varios de los axiomas y definiciones que acabamos de reproducir, el filósofo emplea la palabra *esencia*. El sentido que para él tiene este vocablo depende de su concepción filosófica en conjunto, y en particular de su doctrina sobre la sustancia. Por eso es inadmisible la conclusión a que Albert Rivaud llega en su estudio sobre "La noción de esencia en las doctrinas de Descartes y de Spinoza" [3]. Para Rivaud, "la doctrina de Spinoza sobre la esencia es quizás el testimonio más instructivo de su audacia y de los orígenes cartesianos de su pensamiento". Fórmula paradójica en la que no se sabe si afirma la originalidad de nuestro filósofo o su depen-

---

1) Aquí se advierte la dificultad de precisar lo que Spinoza entiende por "causa sui", asunto al que Frederick Pollock se refiere en su *Spinoza His life and philosophy*, págs. 149-150. Pollock señala que en la expresión "causa sui" en la primera definición, Spinoza emplea el vocablo *causa* en un sentido distinto al del tercer axioma. La conclusión de Pollock es que *causa sui* equivale a *sustancia*.

2) En el capítulo V veremos que para Spinoza había dos criterios de verdad diferentes, aunque no opuestos: uno intrínseco, según el cual la idea verdadera contiene en sí misma la característica nota de la verdad, que se manifiesta por su propia evidencia; otro, extrínseco, que está en la correspondencia entre la idea y su objeto. En el sexto axioma Spinoza enuncia el segundo de estos criterios de verdad.

3) ALBERT RIVAUD, *Quelques remarques sur la notion d'essence dans les doctrines de Descartes et de Spinoza*, en *Septimana Spinozana*, La Haya, 1933, págs. 208-225.

dencia del cartesianismo. Las referencias históricas del estudio de Rivaud son acertadas, pero no ocurre lo mismo con el resultado a que llega. Para Aristóteles cada cosa en el mundo era una sustancia individualizada; en cada una había un contenido, una esencia por la que es precisamente lo que es. La esencia era aquello que expresaba lo más singular de la cosa y estaba constituído por propiedades íntimamente unidas entre sí en un soporte carente de propiedades. Toda cosa es cambiante: de los elementos que la integran unos son fugaces y otros están unidos a su esencia y no pueden ser separados de ella. Así, en la cosa individual hay *accidentes esenciales* que no es posible separar de ella sin que se desvanezca, y accidentes no esenciales de que puede ser privada sin daño para la esencia. La ambigua palabra "materia", dice Rivaud, "se aplica sobre todo al conjunto de los accidentes separables, mientras que la forma, idéntica en principio a la esencia, parece sobre todo hecha de los accidentes esenciales". "En fin, todos los seres forman una serie cuyos dos términos extremos, una forma o una esencia pura por un lado, una materia pura del otro, definen, el primero, todo lo que hay de permanente y de inmutable en las cosas; el segundo, lo que en ellas hay de fugitivo y cambiante. Forma o materia, el contenido del ser real está constituído en último análisis por cualidades o propiedades de naturaleza muy variada, cuyo ensamblamiento más o menos sólido en las cosas explica toda realidad".

Descartes, sigue indicando Rivaud, toma como modelo las matemáticas que, con intuiciones claras y distintas, parecen alcanzar formas o esencias inmutables. En el orden del espíritu, la intuición lo lleva a concebir un ser individual cuya esencia es el pensamiento. En el orden material, admite una sustancia cuya esencia es la extensión. Espíritu y materia no ofrecen ningún misterio, pero mientras el pensamiento se divide en una infinidad de espíritus particulares, en sustancias pensantes distintas, los cuerpos forman una sola y única sustancia extensa. Descartes, para asegurar el criterio de la evidencia contra posibles objeciones, admite un ser pensante per-

fecto que existe por sí. Prueba la existencia de este ser por la idea que de él tenemos, y así, su noción de la esencia le lleva a concebir la existencia eterna de Dios, implicada en la esencia divina. En realidad, para Descartes, Dios es el ser absoluto, por encima de la esencia y de la existencia y creador de una y otra, y a la vez sostén permanente de todo lo que hay.

Para Spinoza las esencias de las cosas son inmutables, pero la inmutabilidad de la esencia no excluye que en cada esencia esté presente un número ilimitado de propiedades que le están indisolublemente ligadas. En cada esencia nada hay de escondido, de latente, de virtual. Toda cosa real es actual de toda eternidad; nada es en potencia. Hasta aquí Spinoza no se aparta mayormente de la concepción cartesiana. Pero esta última doctrina muestra su impotencia, dice Rivaud, al querer determinar con precisión la esencia de una cosa cualquiera. Nada se saca con decir que la esencia del hombre es el pensamiento, pues el alma humana está unida a un cuerpo, y la división de la extensión en cuerpos distintos se comprueba tanto como la existencia de pensamientos individuales. El pensamiento en general no basta para caracterizar tal o cual alma individual, del mismo modo que la extensión tomada en conjunto no basta para explicar los caracteres determinados de un cuerpo particular. El cartesianismo tampoco explica claramente la naturaleza de la esencia divina. Descartes admite tras de los atributos de Dios una reserva de potencia o de libertad que introduce en Dios un elemento de misterio. Para Descartes, la esencia del hombre es unas veces el solo pensamiento; otras, la unión inexplicable de alma y cuerpo.

Spinoza, al elaborar su propia teoría de la esencia *como aquello que caracteriza a cada cosa,* quita todo misterio a Dios, aunque Dios no sea totalmente cognoscible; Dios se distinguirá de las cosas por su esencia. En términos generales, para Spinoza es esencia *el concepto de una cosa que puede o no existir fuera de quien lo concibe.* Pero a la vez, si bien afirma que "la esencia de las cosas producidas por Dios no envuelve la existencia", niega que las cosas existentes pudieran no existir. En realidad, Spinoza distingue las cosas que dependen

de causas que las producen de aquello que, existiendo, no depende de ninguna causa. Hay esencias independientes de las respectivas existencias, pero hay algo cuya esencia envuelve la existencia: Dios. La esencia de hombre o de triángulo no envuelve la existencia de este o aquel ser humano, de esta o aquella figura triangular, porque hombre y triángulo no son sustancias. En cambio, la esencia de Dios envuelve la existencia. Respecto de Dios no cabe invocar el séptimo axioma según el cual, cuando una cosa puede ser concebida como no existente, su esencia no implica la existencia. La esencia divina envuelve la existencia porque no podemos concebir a Dios como no existente. Más aún, sólo se pueden concebir como no existentes aquellas cosas que dependen de causas que no son ellas mismas. Dios es la *causa de sí* de que habla la primera difinición. Su existencia fluye necesariamente de su esencia, y de la existencia necesaria de Dios fluyen necesariamente todas las cosas.

* * *

Nos hemos detenido en la idea de *esencia* y su sentido peculiar en la filosofía de Spinoza para subrayar el significado de la afirmación de que Dios —y sólo Dios— es aquello cuya esencia envuelve la existencia. La afirmación es de principalísima importancia en la primera parte de la *Ética,* donde Spinoza desenvuelve sus ideas siguiendo con su pensamiento un curso que no es el de la vida corriente. Diríase que el filósofo se instala en el centro mismo de la noción de Divinidad, de Sustancia, de Todo, de Naturaleza. Entonces ve y describe el proceso de la realidad en términos que sólo pueden parecer objetables a quienes quieran interpretar el todo con las nociones que son válidas únicamente para explicar sus fragmentos episódicos. Spinoza señala dos veces la necesidad de esta inversión en el curso del pensar. Previene contra la confusión en que incurren quienes imaginan "que acontece con la formación de las sustancias lo que acontece con la generación de las cosas particulares de la Naturaleza". El filósofo también previene (en el escolio de la proposición once) contra los prejuicios prove-

nientes del hábito de contemplar exclusivamente el orden de cosas que fluye de causas exteriores, y a ver perecer fácilmente lo que nace pronto, y a pensar que las cosas cuya naturaleza es más compleja deben ser más difíciles para formarse, es decir, menos dispuestas para la existencia. La filosofía de Spinoza supone una previa liberación de tales prejuicios.

Hace un instante señalamos que para Spinoza hay algo cuya esencia envuelve la existencia: Dios. Agreguemos —la insistencia no es superflua— que su concepción sobre la divinidad es resultado lógico de una teoría sobre la sustancia, teoría según la cual sólo puede haber una sustancia única, dotada de infinitos atributos, y anterior, en naturaleza, a sus afecciones. Las tesis de Spinoza sobre la noción de sustancia son previas a sus *pruebas* de la existencia de Dios. Llegará un momento en el discurso de Spinoza en que sustancia única y Dios serán expresiones equivalentes, idénticas a Naturaleza. Si supusiéramos dos sustancias con atributos diversos, deberíamos reconocer que nada hay de común entre ellas. Dos o más cosas diferentes solamente pueden distinguirse por la diversidad de los atributos de sus sustancias, o por la diversidad de las afecciones de estas mismas sustancias, y, no teniendo nada en común, la una no puede ser causa de la otra ni cabe que una de ellas sea concebida por la otra.

No puede haber en la naturaleza de las cosas dos o más sustancias del mismo atributo, pues nada las distinguiría y serían en verdad una sola. A esto agréguese que una sustancia no puede ser producida por otra; más todavía, una sustancia no puede absolutamente ser producida. Es que toda sustancia es una *causa sui*. Sabemos ya —por la definición tercera— que sustancia es aquello que es en sí y es concebido por sí; por el cuarto axioma, el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo envuelve. En consecuencia, las presuntas sustancias producidas por alguna otra cosa no serían en realidad sustancias. En virtud de que la producción de la sustancia es imposible y siendo, por lo tanto, la sustancia *causa de sí*, es verdad la proposición séptima, según la cual la existencia pertenece a la naturaleza de la sustancia. Toda

sustancia —continúa demostrando Spinoza— es necesariamente infinita. Lo finito importa en el fondo la negación parcial de la existencia de una naturaleza dada, y el infinito la absoluta afirmación de esta existencia. Estas últimas aseveraciones —así estima Spinoza— sólo pueden parecer objetables a quienes juzgan las cosas confusamente y no están acostumbrados a pensarlas por sus primeros principios.

Aunque ya ha difinido la noción de sustancia, Spinoza juzga conveniente precisar aún más su significado. La sustancia es distinta de las modificaciones posibles en ella a punto tal que podemos formarnos ideas verdaderas de modificaciones que no existan. En cambio, la sustancia, siendo concebida por sí, no tiene, fuera del entendimiento, más verdad que la que ella misma envuelve. Si alguien dijera que tiene una idea clara y distinta, y, por lo tanto, verdadera, de cierta sustancia y que, sin embargo, duda de la existencia de dicha sustancia, sería como si absurdamente nos dijese —y Spinoza recomienda un poco de atención para que ello sea evidente— que tiene una idea verdadera y, sin embargo, no sabe si es verdadera. De todo esto habrá de resultar que la existencia de una sustancia es, como su esencia, una verdad eterna.

En la tesis de Spinoza sobre la sustancia está su divergencia fundamental con Descartes. El filósofo francés definía la sustancia como aquello que existe por sí; Spinoza define la sustancia como aquello que es por sí y se concibe por sí, sin necesidad de que al concebírsela se piense en otra cosa. Esta última definición da como resultado lógico que no pueda haber más que una sustancia. Si admitiéramos, por ejemplo, la existencia de dos sustancias, o tendrían los mismos atributos y serían una sola, o se distinguirían por sus atributos y, entonces, para pensar en una de ellas debiéramos pensar en aquello de que carece y está en la otra, lo que contradice la definición de sustancia: ésta debe ser por sí y ser concebida por sí, sin que se tenga necesidad de pensar en ninguna otra cosa.

Si tenemos presente que para Spinoza, de acuerdo con la cuarta definición, atributo es aquello que la razón concibe en

la sustancia como constituyendo su esencia, comprenderemos porqué ha de ser infinito el número de atributos que contenga la sustancia, pues si la supusiéramos carente de alguno, al formarnos el concepto de ella debiéramos pensar en el atributo de que está desprovista, lo cual también importa contradecir la definición de sustancia. Para que esto último resulte aún más claro, Spinoza desarrolla toda una doctrina sobre los atributos. Según que una cosa tenga más realidad o ser, le pertenece un mayor número de atributos. Todo atributo de una sustancia debe ser concebido por sí, con independencia de cualquier otro atributo de la misma sustancia. Pero si bien los atributos han de ser concebidos como realmente distintos, ello no significa que sean seres o sustancias distintas. Es de la naturaleza de la sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, y que uno no haya producido al otro y cada cual exprese la realidad o el ser de la sustancia. Esto lo afirma Spinoza en la *Ética* y también en su correspondencia. En las cartas 4 y 9 de su Epistolario se ocupa del asunto de que estamos tratando aquí, y en la segunda hasta da un ejemplo para probar que los diferentes atributos son algo así como versiones distintas de un mismo original [1]).

Spinoza admite que se pueda juzgar erróneo el adjudicar numerosos atributos a una sola sustancia. A esta objeción posible replica con una pregunta: ¿No es absolutamente claro que todo ser se debe concebir bajo un atributo determinado y que cuanto más realidad o *ser* tenga, más tiene atributos que expresan la necesidad o la eternidad y la infinitud de su naturaleza? El ser absolutamente infinito debe definirse como el ser a quien pertenecen una infinidad de atributos de los cuales cada uno expresa una esencia eterna e infinita. Cabría interrogar cuál es el signo por el que se reconocerá la diversidad de las sustancias. Para Spinoza tal pregunta carecería de sentido, pues en la naturaleza de las cosas no existe más que una sola y única sustancia, absolutamente infinita.

1) Spinoza, *Briefwechsel*, ed. Gebhardt, Philosophische Bibliothek, Leipzig, 1914, págs. 13 y 40.

A pesar de esta reflexión del filósofo, su doctrina, según la cual la única sustancia tendría un infinito número de atributos, infinito cada uno en su género, ha sido motivo de controversias. El mismo Spinoza acepta que de los atributos infinitos de la sustancia, sólo conocemos dos: el Pensamiento y la Extensión. ¿Qué eran para él esos otros atributos que en número infinito tendría la sustancia? Jacobi pensaba que Spinoza, en verdad, sólo admitía en la sustancia los dos atributos que de ella conocemos; si adjudicó a la sustancia más atributos, lo habría hecho por una suerte de concesión a la tesis corriente sobre la infinitud de Dios, pues Dios y sustancia única eran para él lo mismo. Kuno Fischer, tergiversando el pensamiento de Spinoza, sostuvo que para éste los atributos son potencias por las que se manifiesta la sustancia divina, estableciendo una separación entre sustancia y atributos que nunca estuvo en la mente del filósofo. Irreductibles uno a otro, todos son la misma sustancia. Acaso la interpretación más ajustada a la realidad de la concepción de Spinoza es ésta: Así como la noción de sustancia es una noción lógica, así lo es también la de atributo. En conformidad con la definición de sustancia y con la tesis de que sólo existe una única sustancia, Spinoza adjudicó a ésta una infinidad de atributos, infinito cada uno en su género. Para nuestro filósofo la noción de atributo no es producto de la experiencia, de la que tampoco son resultado los dos atributos que conocemos. En verdad sólo conocemos manifestaciones, modos, de estos atributos. Nuestro pensamiento no es el pensamiento atributo de la sustancia; la espacialidad de que tenemos conocimiento directo por nuestra experiencia no es la extensión atributo de la sustancia. Este es infinito e indivisible; el pensamiento absoluto de la sustancia sólo tiene de común con el nuestro el nombre.

Para Spinoza, la sustancia única tenía infinitos atributos. Esta sustancia, para él, era Dios. Aunque ya nos enseñó que la esencia de la sustancia envuelve la existencia, juzgó que debía afirmar, en la proposición once de la primera parte de la *Ética*, que Dios, es decir, una sustancia constituída por

una infinidad de atributos de los cuales cada uno expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente [1]). Si al discurrir sobre la sustancia lo hacía como metafísico, al probar la existencia de Dios, lo hace, a su manera, como hombre religioso.

Si por un momento negáramos a Dios, debiéramos poder concebir que Dios no existe. Su esencia no envolvería la existencia, cosa absurda, si se recuerda que, para Spinoza, la existencia pertenece a la naturaleza de la sustancia. Para Spinoza sería satisfactoria esta demostración de la existencia de Dios. Sin embargo, ofrece de ella otras pruebas. Toda cosa existe o no existe en virtud de una causa o razón. Si, por ejemplo, existe un triángulo, es menester que haya una razón, una causa, de su existencia; si no existe, es menester que haya también una razón, una causa, que se oponga a su existencia o que la destruya. Esta causa debe encontrarse en la naturaleza de la cosa o fuera de ella. La razón por la cual un círculo cuadrado no existe, está en la naturaleza misma de las cosas, porque implica contradicción. Si la sustancia existe, es en virtud de su sola naturaleza, que envuelve la existencia. Por el contrario, la razón de la existencia o de la no existencia de un círculo o de un triángulo, no está en la índole de estos objetos, sino en el orden de la naturaleza corporal entera; pues debe resultar de este orden, o bien que el triángulo exista ya necesariamente, o bien que sea imposible que exista todavía. Si se comprueba que no cabe una causa o razón que se oponga a la existencia de Dios o que la destruya, se llega a la conclusión de que Dios necesariamente existe. Para que tal causa o razón fuera posible, sería menester que se encontrase en una naturaleza diferente de Dios, pues imaginarla en una sustancia de la misma naturaleza, sería, precisamente, acordar la existencia de Dios. Pero fuera de la naturaleza di-

---

[1]) En el primero de sus escritos, el *Breve Tratado*, Spinoza se preocupa del problema de la definición de Dios. Sostiene allí la imposibilidad de esta definición. Se ha acostumbrado, dice, adjudicar a Dios cualidades, como bondad, ciencia, omnipotencia, pero todos estos vocablos sólo señalan propiedades y no revelan la esencia de la divinidad.

vina no se puede encontrar una causa o razón que le impida existir, y entonces, esta causa o razón debe ser buscada en la naturaleza divina misma, la cual, en esta hipótesis, debería implicar contradicción, cosa inimaginable e inconcebible porque Dios es, por definición, absolutamente infinito y soberanamente perfecto. En conclusión: Ni en Dios, ni fuera de Dios hay una causa o razón que destruya su existencia; Dios existe necesariamente.

Más aún, poder no existir es una impotencia: poder existir es una potencia. Admitido esto, se llega a la siguiente reflexión: El conjunto de las cosas que ya tienen necesariamente existencia sólo comprende seres finitos, y si negáramos la existencia de Dios, admitiríamos que los seres finitos son más potentes que el ser absolutamente infinito, lo que es absurdo. El razonamiento llega a este punto: O no existe nada o bien si existe alguna cosa, el ser absolutamente infinito también existe. Nosotros existimos, y entonces, o existimos en nosotros mismos o en otro ser que existe necesariamente (axioma cuatro y proposición siete). De donde fluye que el ser absolutamente infinito, Dios, existe necesariamente [1]).

Esta última demostración de la existencia de Dios es *a posteriori*. En un escolio, Spinoza dice que con ella ha querido facilitar la comprensión de su pensamiento, pero esto no significa que la existencia de Dios no sea una verdad *a priori*. Pues dado que a medida que una realidad mayor conviene a la naturaleza de una cosa, ella tiene más fuerza para existir. Ya hemos visto que poder existir es una potencia, y, por consiguiente, el ser absolutamente infinito o Dios tiene por sí una potencia infinita de existir, es decir, existe absolutamente.

Esta demostración no parecerá evidente porque padecemos de prejuicios provenientes del hábito de contemplar cosas que nacen de causas exteriores. Aquí se trata de la sustancia,

1) Spinoza al identificar Sustancia, Dios y Naturaleza, niega que la divinidad sea trascendente, y así no se ve precisado a confesar la imposibilidad humana de conocerla; tampoco se le hace necesario acudir a una doctrina como la de Maimónides, que admite que sólo cabe hablar de "atributos negativos" de Dios.

que no procede de ninguna causa de ese género. Lo que una sustancia tiene de perfección no lo debe a una causa extraña y, por eso, su existencia debe también fluir de su sola naturaleza, y no ser otra cosa que su esencia misma. Así, la perfección es fundamento de la existencia; quien la destruye es la imperfección. Por tanto, no hay existencia alguna de la cual podamos estar más ciertos que de la existencia de un ser infinito y perfecto, es decir, de Dios. La esencia de Dios excluye toda imperfección y envuelve la perfección absoluta. Por eso desaparece toda duda sobre su existencia, de la cual tenemos la más alta certidumbre.

* * *

Mientras se leen las palabras de Spinoza sobre la divinidad, se recuerda las de distintos pensadores. La definición que Spinoza da de Dios evoca a más de uno de los filósofos judíos medievales. En la de Spinoza, como en las otras, está acentuada la idea de la majestad del Ser Supremo. Sin duda, Wolfson acierta al afirmar [1]) que ella guarda una marcada similitud con la del filósofo hebreo José Albo. Pero, a diferencia de las otras, la de nuestro filósofo excluye la *creación* del mundo por Dios en el sentido tradicional. La relación causal entre Dios y mundo, a la que nos referiremos con más detalle en el capítulo siguiente, es concebida por Spinoza de una manera radicalmente diferente de la de sus predecesores e implícitos adversarios. A tal punto es esto así que se podría creer que toda la doctrina de Spinoza sobre Dios tiende a resolver los problemas —que seguramente juzgó insolubles— que plantea la tesis sobre la creación del mundo por obra de un Dios que se supone que lo trasciende. El filósofo no ofrece enmiendas a los planteamientos anteriores de este ploblema, ni a sus soluciones pretéritas. Para Spinoza no se trataba ya de explicar cómo un Dios, todo espíritu, pudo crear un mundo que también es materia, cómo se produce la relación entre ese

1) Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, 1934, t. I, pág. 158.

Dios y este mundo. Para Spinoza tal relación no es otra que una igualdad, o, más estrictamente, eso que llamamos mundo es parte de eso que llamamos Dios. Y la mutación tan honda en las ideas, no significó para Spinoza mengua en la actitud religiosa. Pues si es verdad que el filósofo, al identificar las nociones de sustancia única y único Dios, elaboró una doctrina totalmente original frente a las de todos sus maestros de juventud, subsistieron, sin embargo, en su espíritu factores intelectuales que derivan de autores que le precedieron: la devoción a ese Dios identificado con la sustancia única, y, a la vez, el empeñoso afán de dar demostraciones, de ofrecer "pruebas" de la existencia de Dios. Creemos que para caracterizar el pensamiento de Spinoza esto es más significativo que la discriminación que Harry Austryn Wolfson hace de las "pruebas" espinocianas, fundadas, como todas, en dos clases de conocimiento: indirecto y directo. Del indirecto provenían las varias pruebas cosmológicas y teleológicas. Del directo, las pruebas basadas en la revelación, en lo innato de la idea de Dios y el asentimiento universal. Para Wolfson, las cuatro pruebas de la existencia de Dios que Spinoza enuncia en la *Ética* corresponden a las pruebas ontológica y cosmológica de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, enriquecidas con elementos tomados de una prueba cosmológica en fuentes filosóficas hebreas. Pero el Dios cuya existencia Spinoza demostraba no era el Dios del creyente en el Antiguo o en el Nuevo Testamentos, que por decreto de su voluntad creó el mundo. Distinto era el Dios a quien Spinoza ofrendaba su devoción y cuya existencia quería que fuese aceptada.

* * *

Sabemos ya cómo Spinoza define a Dios y demuestra su existencia en función de la noción de *sustancia*. Ya sabemos que Dios es único, porque no hay más de un Dios, es decir, no hay más que una sustancia. ¿Pero el hecho de que Dios sea la única sustancia significa que hay en él partes? No, contesta Spinoza; no se puede concebir como divisible ningún atri-

buto de la sustancia absolutamente infinita. Si admitiéramos lo contrario, nos veríamos abocados a dos resultados absurdos. En efecto, debiéramos aceptar, o que cada una de las partes de la división es una sustancia o que ninguna lo es. En el primer caso, nos encontraríamos con múltiples sustancias; en el segundo —cosa igualmente incoherente— deberíamos reconocer que la sustancia dejó de existir. Corolario de lo que acaba de decirse es que ninguna sustancia corporal [1]) en cuanto sustancia, es divisible. Más todavía, si la sustancia fuera divisible dejaríamos de pensarla como infinita, lo que importa una contradicción. Esta última idea —a la que volveremos a referirnos en el capítulo siguiente— trae aparejada la consecuencia de que la Extensión, en cuanto atributo de Dios, es indivisible, tesis que evidentemente choca a nuestra apreciación habitual de la realidad física. Oportunamente veremos cómo Spinoza resuelve la dificultad. Podría decirse que distingue entre la extensión atributo y los modos extensos que se manifiestan en el atributo Extensión.

Para Spinoza no hay y *no podemos concebir* sustancia alguna fuera de Dios. Si la concibiéramos, debería explicarse por uno de los atributos de Dios y tendríamos así dos sustancias del mismo atributo, es decir, se trataría de una sola sustancia. Si no puede haber fuera de Dios ninguna sustancia, si (como lo dice la tercera definición) no se puede concebir ninguna cosa que exista en sí y se conciba en sí fuera de Dios, y si además se tiene presente que los modos (quinta definición) únicamente pueden ser concebidos en una sustancia, entonces solamente podrán concebirse en la única sustancia divina. Por eso, todo lo que es, es en Dios y nada puede ser ni ser concebido sin Dios. Es esto precisamente lo que afirma la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*. En un escolio,

---

1) Téngase en cuenta que Spinoza emplea la expresión "sustancia corporal" adoptando la terminología de sus adversarios. Para él, en efecto, no hay más que una sustancia con infinitos atributos, de los que conocemos dos: Pensamiento y Extensión. En términos rigurosamente espinocianos habría que decir: la extensión, en cuanto atributo de Dios, es indivisible.

Spinoza comenta los prejuicios que asimilan a Dios a la naturaleza humana. Es frecuente representarse a Dios a imagen del hombre, como formado de un cuerpo y de un espíritu sujeto a las pasiones. Tales nociones se alejan del verdadero conocimiento de Dios [1]). Quienes han meditado sobre la naturaleza divina niegan que Dios sea corporal y prueban su punto de vista diciendo que no es admisible que Dios sea un cuerpo, pues todo cuerpo es una magnitud que tiene longitud, ancho y profundidad y está delimitada por una cierta figura. Spinoza juzga acertadas estas reflexiones, pero, en cambio, reprueba a quienes sacan de ellas la conclusión de que la llamada sustancia corporal o extensa, es decir, la que para él es la *Extensión,* esté enteramente separada de la naturaleza divina y haya sido creada por Dios. Es este uno de los puntos en que se manifiesta su oposición a la concepción de un Dios trascendente. En efecto, arguye Spinoza, quienes sostienen que la "sustancia extensa está enteramente separada de Dios y fué creada por Dios, nada saben decir acerca de cómo se produjo tal creación". Para nuestro filósofo una sustancia no puede ser creada por otra, y como ninguna puede existir ni ser concebida fuera de Dios, la llamada sustancia extensa es uno de los atributos infinitos de Dios.

Spinoza sabe que su punto de vista tiene adversarios y se dedica a refutarlos. Estos adversarios podrían alegar, pri-

---

1) Spinoza, al identificar Dios y Naturaleza, afirma, a la vez, que podemos conocer a Dios al conocer la Naturaleza. Pero este conocimiento, aunque verdadero, sólo es parcial. La tesis que sostenía que existe una única sustancia, la divina, conducía necesariamente a la afirmación de que esta sustancia tiene un número infinito de atributos. Esta afirmación, lógicamente necesaria, excede a la experiencia, pues el hombre sólo conoce dos de los infinitos atributos divinos: *extensión* y *pensamiento.* Por eso el conocimiento que el hombre tenga de la divinidad por fuerza ha de ser incompleto. El filósofo al identificar Dios y Naturaleza (*Deus sive Natura*), no da a este último vocablo el significado que se le asigna corrientemente; para Spinoza significa —parecería superfluo decirlo— lo mismo que significa Dios, esto es, la totalidad absoluta, la absoluta causa de todo, el ser perfecto e infinito. Para nuestro filósofo la idea de Naturaleza, como la de Dios, expresa unidad y totalidad.

meramente, que la sustancia corporal, en cuanto sustancia, se compone de partes, y por tanto, no siendo infinita, no podría pertenecer a Dios. Admítase el supuesto de que la sustancia corporal es infinita. Si se la concibe dividida en dos partes, cada una de éstas habrá de ser o finita o infinita. En el primer caso, el infinito —cosa absurda— se compondrá de dos partes finitas. En el segundo caso se tendrá un infinito doble de otro infinito, lo que es igualmente absurdo. Pero estos argumentos y otros que se les parecen, en verdad disimulan la errónea suposición previa de que la sustancia corporal es finita; parten de esta suposición para sostener que la extensión no pertenece a la esencia de Dios. Para Spinoza la sustancia corporal, o, dicho más precisamente, la Extensión, no se compone de partes, precisamente porque es infinita. Infinita, es un atributo de Dios.

Completando la tesis sobre la infinitud absoluta de Dios y la que afirma que nada puede ser ni ser concebido fuera de Dios, Spinoza sostiene en la proposición 16 de la primera parte de la *Ética*: De la necesidad de la naturaleza divina debe fluir una infinidad de cosas en infinitas maneras, es decir, todo lo que puede ser concebido por el intelecto infinito. En los corolarios que le siguen, el filósofo precisa los caracteres de la causalidad divina. Dios es la *causa eficiente* de todas las cosas que pueden caer bajo el intelecto infinito; Dios es *causa por sí mismo* y no por aquello que es contingente; Dios es absolutamente la *causa primera*. En la proposición 19 afirma que Dios es *causa inmanente*, y no transitiva, de las cosas, afirmación que nos tocará examinar más detenidamente al estudiar en el capítulo siguiente las ideas de Spinoza sobre la relación entre Dios y mundo.

Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza y sin ser constreñido por nadie, porque nada existe ni puede ser concebido sin Dios: nada puede haber fuera de Dios que lo determine a actuar o que lo constriña. Si fuera de la perfección de Dios, no hay causa alguna que pueda actuar sobre él, él —y sólo él— ha de ser una *causa libre;* Dios existe por la

sola necesidad de su naturaleza y actúa por obra de esta misma necesidad.

En este punto es oportuno que nos detengamos un momento. Acabamos de ver que Dios es una causa *libre*. Dentro de la concepción de Spinoza, el vocablo libre tiene un significado que el propio filósofo aclara en el escolio que sigue a la proposición 17. Digamos desde ya que todas sus reflexiones parten de que *libre* no es *antojadizo, arbitrario, caprichoso*. Hay quienes piensan que Dios es causa *libre* porque podría hacer que las cosas que derivan de su naturaleza no ocurran o no sean producidas por él. A juicio de Spinoza, semejante opinión es tan absurda como afirmar que Dios pueda hacer que de la naturaleza del triángulo no resulte que sus tres ángulos sumen dos rectos.

Los mismos filósofos que conciben a Dios como poseyendo actualmente el intelecto soberano, no creen que Dios pueda hacer existir todo lo que está contenido en acto en su intelecto, porque ello importaría destruir su potencia. Si Dios —alegan— ha creado todo lo que es en su intelecto, no podría crear más nada, lo que contradice a la omnipotencia divina. Así razonan quienes prefieren hacer a Dios indiferente a todas las cosas y creando solamente lo que ha decretado crear por una cierta voluntad absoluta. Para Spinoza, en cambio, todas las cosas han derivado o derivan de Dios con igual necesidad que de la naturaleza del triángulo resulta de toda eternidad que sus tres ángulos sumen dos rectos. Por eso, la omnipotencia de Dios ha sido eternamente en acto y persistirá eternamente. En cambio, los adversarios de Spinoza niegan la omnipotencia divina al admitir que Dios concibe una infinidad de criaturas posibles que jamás, sin embargo, podría crear, porque al crearlas agotaría su omnipotencia. Así, para conservar la perfección de Dios, deben llegar al absurdo de suponerlo incapaz de hacer todo lo que está comprendido en su potencia.

Según Spinoza, los atributos de *inteligencia* y *voluntad* pertenecientes a la esencia eterna de Dios, han de ser entendidos como algo muy distinto de lo que los hombres designan ordinariamente con estas palabras. No obstante la identidad

de las palabras, se ha de reconocer que si hay en Dios una inteligencia, ella no puede tener la misma relación que la nuestra con los objetos que abarca. El intelecto de Dios, arguye el filósofo, en cuanto lo concebimos constituyendo su esencia, es, en verdad, la causa de las cosas, de su esencia y de su existencia [1]). Esto parecen haberlo advertido quienes sostuvieron que el intelecto de Dios, su voluntad y su potencia son lo mismo. Siendo el intelecto de Dios la causa única de las cosas, de su esencia como de su existencia, debe necesariamente diferir de las cosas, tanto por la esencia como por la existencia, y sólo se les parece en el nombre. La misma demostración podría hacerse respecto de la voluntad divina.

La existencia de Dios y su esencia son una sola y misma cosa; y siendo los atributos de Dios eternos, cada uno de ellos, al expresar la esencia eterna de Dios, expresa al propio tiempo su eterna existencia. Por eso, la existencia de Dios, como su esencia, es una verdad eterna y sus atributos son inmutables. Este Ser inmutable que es Dios actúa *libremente* y su acción es *necesaria,* sin que ello importe contradicción, pues *libre* es aquello que actúa de acuerdo con *la necesidad de su propia naturaleza,* sin coacción. Sólo Dios es absolutamente libre. El hombre, en cuanto hombre, sólo es libre cuando actúa de acuerdo con la necesidad de su propia naturaleza. Diríase que para Spinoza el hombre es libre cuando obra humanamente; Dios es libre siempre, por todo eternidad, porque siempre obra divinamente, porque nada hay ni puede haber que lo haga obrar de otra manera.

Dios es causa de todo y todo es en Dios. Unas cosas fluyen

---

1) En esta idea de Spinoza encontramos una concepción según la cual el atributo del Pensamiento tendría en Dios primacia sobre los otros. Más aún, ella sugiere que la de Spinoza es una filosofía espiritualista, según la cual una sustancia pensante se piensa a sí misma y todos los atributos y modos que de ella derivan. Esto ha dado lugar a que algunos autores sostengan que la distinción entre pensamiento y extensión es sólo una distinción humana, subjetiva. Tesis falsa, a nuestro juicio, que contradice las claras expresiones en que Spinoza afirma la independencia de los distintos atributos, a pesar de que todos ellos lo sean de la única sustancia.

de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, han de existir por siempre y han de ser infinitas, pues si así no fuera habría que admitir que de la naturaleza absoluta de uno de los atributos de Dios derive algo finito y de existencia o duración determinada. Spinoza aclara esta tesis con un ejemplo. Supongamos en el atributo del Pensamiento la idea de Dios y supongamos a la vez que esta idea en cierto tiempo no haya existido o deje de existir. El pensamiento como atributo de Dios, debe existir eterno e inmutable, y, en consecuencia, en la hipótesis que estamos examinando, más allá de los límites de la duración de la idea de Dios, el pensamiento debiera existir sin la idea de Dios. Conclusión contradictoria, pues se ha admitido que la idea de Dios deriva necesariamente del Pensamiento. Por tanto, la idea de Dios en el pensamiento, y toda otra cosa que fluya necesariamente de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, no puede tener una duración determinada y, en relación con este atributo, debe poseer la eternidad. Este principio es igualmente verdadero para toda cosa que en un atributo de Dios siga de la naturaleza absoluta de la divinidad. Lo que fluye de algún atributo de Dios, en cuanto es modificado por una modificación que existe necesariamente e infinitamente por ese mismo atributo, debe también existir necesaria e infinitamente. En conclusión: Todo modo que existe necesaria e infinitamente debe por necesidad derivar, o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesaria e infinitamente. Dios —continúa Spinoza— es sostén permanente de las cosas. La esencia de las cosas producidas por Dios no envuelve la existencia, y si esas cosas existen es porque Dios no solamente es la causa por la cual comienzan a existir, sino también la que las hace perseverar en la existencia, o, para decirlo en expresión escolástica, Dios es la *causa essendi rerum*. Esto precisa el significado de la afirmación de que Dios es la causa eficiente de las cosas; causa tanto de su existencia como de su esencia. Aseveración que, a su vez, es consecuencia de la teoría espinociana sobre los modos: las cosas particulares son sólo afec-

ciones de los atributos de Dios, afecciones por las cuales los atributos divinos se expresan de una manera determinada.

En el capítulo siguiente nos ocuparemos de la concepción de Spinoza sobre el mundo y de sus ideas sobre la causalidad divina. Digamos desde ya que para el filósofo una cosa que ha sido determinada a una acción lo ha sido necesariamente por Dios; lo que no ha sido determinado por Dios no puede determinarse a sí mismo. Ciertas cosas han sido producidas inmediatamente por Dios, derivan necesariamente de su naturaleza absoluta sin otro intermediario que los primeros atributos que no pueden ser ni son concebidos sin Dios. Por eso Dios es la causa absolutamente próxima de las cosas que son inmediatamente producidas por él. (Spinoza subraya en el escolio de la proposición 27 que dice *absolutamente próxima* y no *genérica*, como suele expresarse, pues los efectos de Dios no pueden ser ni ser concebidos sin su causa). Lo que se acaba de decir no significa que se pueda propiamente llamar a Dios *causa remota* de las cosas particulares, a menos que se trate de distinguir este orden de cosas de las que fluyen de la naturaleza absoluta de la divinidad. Se entiende por causa remota una causa que no está ligada de ninguna manera con su efecto; designación inaplicable a Dios, porque todas las cosas que son, son en Dios y dependen de él de tal manera que no pueden ser ni ser concebidas sin él. Así, interpretando fielmente a nuestro filósofo, diremos: todas las *cosas* son producidas por Dios, unas *inmediatamente* y otras *mediatamente*. Dios es causa de todas las cosas y esta causalidad nunca puede calificarse como *remota*.

Son igualmente necesarias todas las cosas producidas por Dios, tanto las producidas de manera mediata como las que de él derivan inmediatamente; Dios es la causa de todas ellas, no solamente en cuanto existen, sino también en cuanto son determinadas a tal o cual acción. Queda así excluído de la realidad cualquier asomo de contingencia. El determinismo es universal. La voluntad no es causa libre; es causa necesaria, sostiene Spinoza en la proposición 32. La voluntad es cierto modo de pensamiento lo mismo que el intelecto. Por eso,

una volición cualquiera sólo puede existir y ser determinada a la acción por otra causa, y ésta por otra y así el infinito. La voluntad infinita siempre debiera ser determinada a existir y a actuar por Dios, no, sin duda, en cuanto Dios es sustancia absolutamente infinita, sino en tanto que tiene un atributo que expresa la esencia infinita y eterna del pensamiento. Así, pues, cualquiera que sea la manera en que se conciba la voluntad, como finita o infinita, ella requiere siempre una causa que la determine a la existencia y a la acción.

De esto fluye: 1) Que Dios, aunque es *causa libre,* no actúa en virtud de una voluntad libre; 2) Que voluntad e intelecto tienen con la naturaleza divina la misma relación que con ella tienen el movimiento y reposo. Hablando en términos absolutos, todas las cosas son determinadas por Dios a existir y actuar de cierta manera.

Las afirmaciones rigurosamente deterministas de nuestro filósofo, vinculadas a su concepción de la divinidad como causa de las *cosas,* le conducen a sostener que las cosas producidas por Dios no han podido serlo de otra manera ni en otro orden (prop. 33). El filósofo defiende esta concepción optimista con diversos argumentos, entre los que no faltan algunos de corte teológico. Ya sabemos que nada hay de contingente en las cosas, noción que se aclara después de formarnos una idea precisa sobre lo *necesario* y lo *imposible.* Una cosa es necesaria de dos maneras: por su esencia o por su causa, es decir, la existencia de esa cosa resulta necesariamente ya de su esencia o definición, o bien de una causa eficiente dada. Es también bajo esta doble relación que una cosa es imposible: porque su esencia o definición implica contradicción, o porque no existe ninguna causa determinada a producirla. En cambio, una cosa sólo puede ser llamada *contingente* a favor de una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, cuando ignoramos si la esencia de una cosa implica en sí una contradicción y, si no obstante ello, no podemos afirmar nada sobre su existencia, es porque el orden de las cosas nos es desconocido: entonces esa cosa no puede parecernos necesaria ni imposible y la llamamos contingente o posible.

Dios ha producido las cosas con el mayor grado de perfección, pues ellas resultan necesariamente de la existencia de una naturaleza soberanamente perfecta. Esta verdad que, según Spinoza, no importa imputar a Dios ninguna imperfección, es por el contrario, consecuencia de la perfección misma de Dios. Si se sostuviera lo opuesto y se supusiera las cosas producidas de otra manera, se debería atribuir a Dios otra naturaleza. Atribuir a Dios una naturaleza distinta de la que deducimos de las consideraciones del ser absolutamente perfecto, es negar la absoluta perfección de Dios. Sólo pueden rechazar este punto de vista quienes no se libran del hábito de atribuir a Dios una libertad distinta de la que Spinoza caracterizó en la séptima definición. Para Spinoza la libertad o voluntad absoluta que sus adversarios asignan a Dios carece de valor y es un gran obstáculo para el conocimiento. Y aun admitiendo que la voluntad pertenezca a la esencia de Dios, se ha de aceptar que de su perfección fluye que las cosas creadas no hayan podido ser de otra manera ni en otro orden. Los mismos adversarios de Spinoza reconocen que depende solamente del decreto de Dios y de su voluntad que toda cosa sea lo que es. Si así no fuera, Dios no sería la causa de todas las cosas. En segundo lugar, todos los decretos de Dios han sido sancionados por él de toda eternidad, pues si así no fuera habría que atribuir a Dios inconstancia o imperfección: como en la eternidad no hay ni antes ni después, Dios, en virtud de su misma perfección, no puede y jamás ha podido formar otros decretos, ni existió, ni puede existir sin los que formó. Se dirá que cabe suponer que Dios hubiera hecho de toda eternidad otros decretos sobre el universo, sin que de ello resulte para él ninguna imperfección. Quienes invocaran este argumento sostendrían, en verdad, que Dios puede cambiar sus decretos. Si Dios hubiera dictado otros decretos, es decir si hubiera querido o pensado de otro modo de lo que lo ha hecho, necesariamente habría tenido otro intelecto y otra voluntad. Si se admitiese que Dios, sin que se altere su perfección, pudiera tener otro intelecto y otra voluntad, ¿no podría cambiar todavía sus decretos sobre las cosas creadas quedando igual-

mente perfecto? Los filósofos concuerdan en que en Dios el entendimiento jamás está en potencia, sino siempre en acto. Y como también se admite que no cabe separar el intelecto y la voluntad de Dios de su esencia, hay que concluir que si las cosas hubieran sido producidas por Dios de otro modo del que lo son, habría que atribuir a Dios otro intelecto, otra voluntad, otra esencia, lo que es absurdo.

Si, en virtud de la perfección divina, ha quedado establecido que las cosas que Dios ha producido no han podido serlo de otra manera ni en otro orden, fluye que creó las cosas con la misma perfección con que están en su intelecto. Se dirá que no hay en las cosas ninguna perfección ni ninguna imperfección que les sea propia, sino las que tienen por la voluntad de Dios solamente, y, entonces, todo lo que las hace llamar perfectas o imperfectas, buenas o malas, depende de Dios, que Dios hubiera podido hacer que la llamada perfección fuese una imperfección y a la inversa. ¿Pero esto no significa, acaso, lo mismo que decir que Dios, el cual necesariamente comprende bien lo que quiere, pueda, en virtud de su voluntad, pensar las cosas de otro modo del que las piensa, es decir, no estaríamos ante un absurdo? Spinoza vuelve el argumento contra sus adversarios: Todas las cosas dependen de la voluntad de Dios; por consiguiente, para que las cosas fuesen distintas de lo que son, sería menester que la voluntad divina fuese distinta de lo que es. Pero la voluntad divina, por la misma perfección de Dios, no puede ser distinta de lo que es, y entonces las cosas no podrían ser diferentes de lo que son. La opinión que somete todas las cosas a una cierta voluntad indiferente de Dios, se aleja de la verdad menos que aquella otra que hace actuar a Dios en todas las cosas para un cierto fin o en función de cierto motivo. Quienes sostienen esto último parecen poner fuera de Dios algo independiente de él, un modelo al que Dios imitaría o un propósito que se esforzaría penosamente en alcanzar.

Las últimas tres proposiciones de la primera parte de la *Ética* afirman: La potencia de Dios es la esencia misma de Dios. Lo que concebimos como siendo en la potencia de Dios,

existe necesariamente. No existe nada de cuya naturaleza no siga algún efecto.

La perfección divina es garantía de la regularidad de la Naturaleza. Esta idea es de fondo científico y recuerda la afirmación de Henri Poincaré de que si el universo tuviera leyes distintas de las que tienen sería otro universo: La ciencia requiere la constancia de las leyes que rigen el cosmos. Spinoza identifica a Dios con la Naturaleza, y el Dios perfecto es la garantía de la Naturaleza invariable. Pero junto a la noción de Dios como equivalente a Naturaleza, encontramos en Spinoza un *sentimiento* de la divinidad, una devoción, que no parece coincidir con la noción del Dios-Naturaleza.

Aun a riesgo de repetir lo que ya dijimos, señálese que Spinoza es religioso, pero con su actitud y con su filosofía la noción de religión adquiere un sentido nuevo. La idea de religión está habitualmente ligada a las nociones de lo misterioso y de lo sobrenatural. Nuestro filósofo redujo el misterio de Dios en la medida en que afirma que el hombre es capaz de conocerlo; de comprender, dos de los atributos que expresan su esencia: la Extensión y el Pensamiento. Y eliminó de la religión la noción de lo sobrenatural con la fórmula *Deus sive Natura*. Esto no significa que el filósofo se atribuya un conocimiento total de la divinidad. En la carta 56 de su Epistolario declara: "No digo que conozco a Dios completamente, sino que comprendo algunos (no todos, y no la mayor parte) de sus atributos; el hecho de que no conozca la mayoría de ellos no me impide conocer los que conozco. Cuando comencé a estudiar los *Elementos* de Euclides, comprendí, primero, que los tres ángulos de un triángulo eran iguales a dos ángulos rectos. Percibía claramente esta propiedad del triángulo aunque ignoraba muchas otras".

Entre los rasgos más singulares de la concepción espinociana sobre el ser soberanamente perfecto están su teoría sobre la causalidad divina y la que hace de la Extensión un atributo de Dios. En lo primero, la concepción de Spinoza se asemeja a la de las filosofías neoplatónicas; en lo segundo, el

espinocismo tiene afinidad con la tradición mística, con las ideas de Henry More, platónico de Cambridge, incluídas en la correspondencia de Descartes y, sobre todo, con la filosofía del autor hebreo Hasdai Crescas, de las que nos hemos ocupado detenidamente en el capítulo VI del volumen anterior de esta obra.

Si hubiéramos de desentrañar en dos sentencias las filosofías del primer libro de la *Ética* diríamos: Hay una sola sustancia, Dios, con un infinito número de atributos de los que conocemos el Pensamiento y la Extensión; todo procede de la única sustancia y es necesario. De estas ideas, la segunda es la más directamente vinculada a la visión de Spinoza sobre el mundo, y es la premisa de lo que sobre el mundo sostiene en la segunda parte de la *Ética*. A la doctrina del filósofo sobre lo que llamamos realidad física se vincula cuanto dice en la primera parte de la *Ética* sobre la Extensión. Así, al hablar de la concepción de Spinoza sobre Dios hubimos de mencionar más de una de sus ideas centrales sobre el mundo, porque su filosofía misma hace inevitable que se proceda así. Y por idéntica razón al hablar, en el capítulo próximo, de la visión del filósofo sobre el mundo, habremos de referirnos a sus ideas principales sobre la divinidad.

* * *

Antes de dar el segundo paso en la exposición de la filosofía de Spinoza, creemos oportuno sentar algunas reflexiones. La *Ética* es un tratado filosófico, pero también es una autobiografía: la historia geométrica de una vida que se perfecciona al perfeccionar su conocimiento. Este conocimiento culmina con la intuición de la divinidad, que es la virtud suprema. El Dios de la quinta parte de la *Ética* es el Dios intuído por Spinoza; el Dios de la primera parte, ese del cual acabamos de ocuparnos, es un Dios demostrado. La estructura matemática de la *Ética* y la concepción de Spinoza sobre el método justifican que haya comenzado enunciando definiciones y de-

mostrando teoremas, porque debía partir de una idea verdadera del Ser que es fuente de todos los seres. Así lo requería la lógica de la exposición. Pero para Spinoza, Dios era ya verdad antes de definirlo y de probar su existencia. En cuanto la *Ética* es una autobiografía, Spinoza *llega a Dios;* en cuanto la *Ética* es un tratado filosófico, Spinoza *parte de Dios.* El proceso íntimo del espíritu de Spinoza es el de un hombre ansioso de seguridad, ávido de una dicha cierta. En el escenario del mundo, junto al espectáculo humano, frente a ideas que podían no ser verdaderas, entre pasiones turbadoras, entre juicios que estimaba arbitrarios y valores contingentes se abrió un camino que llevaba a Dios. El Dios que encontró era el de la Biblia, Señor majestuoso de todo. Pero no era para Spinoza un Dios separado del mundo. Spinoza, además, era hombre de su tiempo, necesitaba elaborar un sistema coherente, no le bastaba haber llegado a Dios. Por Dios debía explicar al mundo y explicarse a sí mismo. Es este el sentido de la primera y de la segunda partes de la *Ética,* que tratan de Dios, de las cosas y del hombre. Del hombre, viviente, activo, luchando por realizarse, tratan las tres restantes secciones del libro de Spinoza. En ellas se describen las pasiones humanas y el proceso ascensional del conocimiento. La virtud verdadera y la verdadera dicha están en el amor intelectual a Dios, amor sólo accesible a quienes alcanzan la forma más elevada de saber. De esta manera la filosofía de Spinoza, tal como está estructurada en la *Ética* comienza con Dios y concluye en Dios.

El hombre, como todo, proviene de la divinidad; la mayor perfección de que el hombre es susceptible es el retorno al ser más perfecto, Dios. Así se advierte la conexión de Spinoza con la filosofía neoplatónica, con las nociones de *progresión* y *conversión* del neoplatonismo. Como en el peoplatonismo, en la filosofía de Spinoza la divinidad es centro de la concepción.

En el volumen anterior de esta obra, al estudiar la formación intelectual de Spinoza, señalamos la presencia de gérmenes panteístas en el neo-platonismo. ¿Cabe propiamente calificar de panteísta la doctrina de Spinoza? La respuesta es negativa.

según Gabriel Huan. En su libro *Le Dieu de Spinoza*[1]), uno de los más agudos que se han escrito sobre el filósofo, señala que la doctrina de este último sólo puede llamarse *espinocismo*. No es teísta ni es panteísta, en conformidad con el significado que corrientemente se atribuye a estos vocablos. En todo caso cabría llamarla *panenteísta*, pero también este nombre podría erróneamente sugerir afinidades con otras doctrinas de la misma designación. Hay en la metafísica de Spinoza una paradoja. En cuanto el mundo procede de Dios, el filósofo distingue al uno del otro; en cuanto afirma la inmanencia de la causalidad divina niega tal distinción.

Huan no es el único en señalar la dificultad de definir el Dios de Spinoza y, por tanto, su metafísica y su religiosidad. Harald Höffding también enuncia[2]) razones que dificultan caracterizar "la filosofía religiosa" de Spinoza. Se hace imposible catalogarla: Spinoza no acepta la representación religiosa común de Dios y mundo como seres diferentes; Dios es el ser más íntimo del mundo. Spinoza niega que se pueda aplicar a Dios la noción de personalidad, porque ésta supone una voluntad que debe vencer una resistencia para cumplir un propósito. La expresión *panteísmo* puesta en boga por Toland a comienzos del siglo XVIII parecía adecuada para designar la doctrina de Spinoza, pero si bien Spinoza sostiene la íntima conexión entre mundo y Dios y niega a Dios formas mentales análogas a las que llamamos pensamiento y voluntad, afirma el Pensamiento como atributo de Dios. En esto la concepción de Spinoza se asemeja al teísmo de autores como Lotze. "Aquí como en muchos otros puntos —declara Höffding— tiene el pensamiento de Spinoza una peculiaridad tan individual que hace que no sea fácil clasificarlo..."

Víctor Brochard[3]) se expresa sobre la filosofía de Spinoza en términos distintos de los de Höffding y de Huan. Para Brochard, lo peculiar de Spinoza no es la doctrina de la inma-

1) Gabriel Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, 1913, págs. 300-304.

2) Harald Höffding, *Spinoza's Ethica*, Heidelberg, 1924, pág. 32.

3) V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, ed. Vrin, París, 1926, págs. 371 y ss.

nencia ni tampoco el determinismo absoluto. Antes de Spinoza, sostiene Brochard, otros filósofos, como, por ejemplo, los estoicos, aunque de manera muy diferente, habían concebido la divinidad como inseparable de la Naturaleza y afirmado la necesidad en todas las cosas. Reproducimos las ideas de Brochard sin entrar a discutirlas, pues ciertamente identificar a Spinoza con el estoicismo es arbitrario. Ingenua, por otra parte, es la afirmación de Brochard al decir que lo distintivo de Spinoza es haber negado más que nadie toda finalidad. El determinismo absoluto excluye la finalidad y en todo caso esto significaría que Spinoza fué más consecuente que sus presuntos antecesores. Para Brochard la concepción espinociana de la divinidad presenta notables analogías con la de Plotino, pero al mismo tiempo, según el propio Brochard, "el Dios de Spinoza difiere sin duda del de Plotino en puntos esenciales". En primer lugar, Spinoza considera la extensión como un atributo de la divinidad. Discípulo de la Biblia, discípulo de la filosofía que arranca de Filón, y, a la vez, moderno y cartesiano, Spinoza, al decir de Brochard, ha concebido un pensamiento que es judío. Este pensamiento es el alma del sistema de Spinoza: "El Dios de Spinoza es un Jehová muy mejorado". Así, para Brochard, subsistiría en el pensamiento de Spinoza la concepción de un Dios personal modelada en conformidad con las características del pensamiento racionalista.

León Brunschwicg [1]) concluye su exposición de las ideas de nuestro filósofo sobre Dios con reflexiones agudas. Así como en el orden especulativo, para Spinoza es una ilusión creer que la inteligencia divina sea, como la humana, posterior a la existencia de sus objetos, así en el orden práctico es absurdo figurarse que la inteligencia divina deba representarse la idea general del acto antes de cumplirlo en realidad. No hay dos actos distintos, uno por el cual Dios comprenda una cosa y otro por el cual la realice. Hay un solo acto, perfecto en la forma en que Dios lo cumple. A los prejuicios de la

---

1) León Brunschwicg, *Spinoza et ses contemporains*, Alcan, París.

imaginación se debe que se apliquen a la acción divina las categorías de la acción humana. Con estos prejuicios se destruye en Dios la calidad que es propiamente divina: la libertad. Por tales prejuicios se somete a una especie de fatalidad lo que es causa primera de toda esencia y de toda existencia. Voluntad e inteligencia son en Dios la misma cosa; ambas son su esencia. "La noción adecuada de la actividad divina no es ni el predeterminismo que hace descender a Dios de su divinidad, ni el indeterminismo que quiebra su unidad; es la determinación perpetua, en virtud de la ley necesaria que preside el desarrollo de su esencia". La perfección divina se comunica al universo gracias a la inmutable necesidad con que toda cosa fluye de Dios a título de expresión, de manifestación, de la esencia divina.

Dios, por consiguiente, es el soberano bien en virtud de su propia naturaleza, de una calidad que es interior a su ser, que es ese ser mismo. Brunschwieg sintetiza el progreso de la dialéctica de Spinoza. Desde el punto de vista del saber, lo verdadero es inmanente al espíritu; toda verdad práctica tiene este fundamento: el bien es inmanente a Dios. La concepción espinociana de la divinidad está, según Brunschwieg, en la afirmación de la seguridad de que existe un bien de naturaleza fija e inmutable; el problema moral consistiría en determinar la relación que liga al hombre con Dios. En las páginas de Brunschwieg sobre el Dios de Spinoza no hay un pronunciamiento sobre si este Dios es o no un Dios personal. La meditación espinociana sobre la divinidad se resumiría: la idea de Dios es norma de todo pensamiento verdadero, pensamiento verdadero que es inherente al hombre. Dios es el soberano bien al cual el hombre debe aproximarse. Queda así soslayada toda consideración acerca de la personalidad o impersonalidad de Dios.

Para Pollock[1]) cuanto Spinoza dice sobre Dios y las cosas importa la afirmación de un idealismo implícito. Para sostener esta tesis, Pollock analiza el punto de vista de Spinoza según

1) Frederick Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, Duckworth and co. Londres, 1899, pág. 163.

el cual cada atributo es completo en sí mismo, estando rigurosamente excluída toda posibilidad de interferencia entre un atributo y otro. Toda cosa extensa tiene su correlativa en el pensamiento. La serie de ideas o modos del pensamiento es total y continua sin que en ella tenga parte ningún otro atributo. Ahora bien, ¿qué razón hay para afirmar que la extensión es coordinada con el pensamiento? Prescíndase por un momento de la suposición *a priori* de la infinidad de los atributos. Supongamos que la extensión y sus modos no existen. En esta hipótesis el pensamiento y sus modos no serían afectados; cada correlato mental de un hecho material existiría como antes; el orden y la conexión de las ideas no se habría alterado. El mismo razonamiento podría aplicarse a los atributos que no conocemos. Así, todos los atributos, menos el pensamiento, serían superfluos. La doctrina de Spinoza se simplificará en la afirmación de que sólo existen el pensamiento y sus modificaciones. Dentro de esta manera de concebir la metafísica de Spinoza se comprende que para Pollock, Spinoza, en vez de haber reducido a Dios a lo que llamamos mundo, haya elevado el mundo a la divinidad.

Etienne Gilson [1]) da la impresión de sentirse perplejo ante el espinocismo. Spinoza no tenía la religión de un cristiano, ni la de un judío. No hizo la filosofía de ninguna religión; tuvo la religión de su filosofía. Su Dios es un ser absolutamente infinito. En la obra de Descartes no se descubre con precisión si la esencia de Dios envuelve su existencia en sí misma o en nuestra mente; en la *Ética* no hay lugar a dudas: así como no puede existir un círculo cuadrado así Dios no puede no existir, pues "la existencia de la sustancia *fluye de su naturaleza* porque envuelve la existencia". Sólo Dios existe necesariamente, pero un Dios que "existe y actúa meramente por la necesidad de su naturaleza" no es más que una Naturaleza, es la Naturaleza misma: *Deus sive Natura.* Dios es la absoluta esencia cuya necesidad intrínseca hace necesario el

---

1) Etienne Gilson, *God and Philosophy*, New Haven, 1941, págs. 100-104.

ser de todo lo que es; "envuelve necesariamente la eterna e infinita esencia de Dios". Para Gilson, Spinoza era un "ateo religioso" que juzgaba a las religiones positivas como supersticiones antropomórficas inventadas con fines prácticos o políticos. Pero respecto de su Dios filosófico, Spinoza era probablemente el pensador más piadoso. Ni Platón ni Marco Aurelio pueden compararse con él. Spinoza consideraba la Naturaleza como una realidad inteligible, se liberó progresivamente de la ilusión, del error, de la servidumbre moral, y terminó en esa suprema beatitud que es inseparable de la libertad espiritual. Para Gilson, la obra de Spinoza es una respuesta totalmente metafísica a la pregunta de cómo alcanzar la salvación del hombre sólo por obra de la filosofía. Aunque Spinoza consideraba la religión de Gilson, el critianismo, como una mitología infantil, Gilson le está agradecido porque al descartar toda religión positiva como puramente mitológica no la reemplazó por un mito propio. "Spinoza es un judío que convirtió el "Aquel que es" en un mero "lo que es"; amó, pero nunca esperó que sería amado por ello". Hay que superar a Spinoza, librándose de su limitación, entendiéndole, es decir, "por un camino verdaderamente espinociano". "Captar al Ser como la existencia de la esencia, y no como la esencia de la existencia; palparlo como un acto y no concebirlo como una cosa".

Hemos mencionado las apreciaciones de distintos autores sobre la teoría espinociana de la divinidad. Para Brunschwieg en realidad no era posible hablar de Dios dentro del espinocismo sin pensar en Dios como soberano bien. Para Pollock, Dios es un proceso de pensamiento, eterno y perfecto; el mundo es el pensamiento de Dios. Para Brochard el Dios de Spinoza es personal. Para Huan y para Hoffding la doctrina de Spinoza no puede ser catalogada, definida, porque por una parte afirma la inmanencia y, por otra parte, el mundo parecería proceder de un pensamiento divino. Estas apreciaciones contradictorias se justifican por lo que hemos dicho hace un momento: la *Ética* es una autobiografía. En las partes tercera, cuarta y quinta, junto a los análisis psicológicos, relata la

historia de un espíritu que ha llegado a Dios y destaca los jalones del camino que recorrió. En la primera y segunda partes, en cambio, Dios es un punto de salida y no de llegada. En la quinta parte Dios es efectivamente el bien supremo; conocer a Dios es comprender las cosas, querer el bien y resignarse ante el infortunio; en la primera y en la segunda partes de la *Ética* el concepto de Dios es punto de arranque para una visión del mundo y del hombre.

Tal como aparece expuesta en la *Ética*, la filosofía de Spinoza recuerda a las filosofías neoplatónicas: hay una progresión desde Dios y una conversión hacia él. Esta conversión se cumple, merced a la plenitud de la conciencia de Dios, del mundo y del hombre, en el conocimiento más alto, al que Spinoza llama conocimiento del tercer género. Esto se puede afirmar por la estructura de la obra redactada, pero la historia del alma de su redactor fué distinta. En términos neoplatónicos se diría que la *conversión* a Dios precedió a la *progresión* desde Dios. Y en este sentido, conforme lo dijimos en las líneas finales del capítulo I, las páginas del inconcluso *Tratado de la Reforma del Entendimiento* ofrecen la clave para una acertada interpretación de algunas aparentes paradojas del espinocismo. Nos muestra bajo el rigor exterior de las fórmulas de estructura matemática, la constante palpitación del ansia de seguridad, de certeza moral, y también la serenidad del anhelo logrado. Pero la exposición del sistema hecha con rigor matemático propio del siglo XVII, no refleja fielmente los movimientos anímicos de Spinoza, por lo menos no los refleja en el orden en que ocurrieron. El Dios a que Spinoza había llegado, Dios que asegura la inmortalidad y es el soberano bien, Dios aparentemente personal, está entre líneas en las proposiciones de la *Ética* en que se afirma y se demuestra el Dios impersonal, Sustancia o Naturaleza.

Las distintas versiones que de este Dios han dado comentaristas de Spinoza proceden de la diversidad de interpretaciones de que es susceptible el pensamiento del filósofo sobre la relación entre Dios y mundo. A la concepción de Spinoza sobre el mundo dedicaremos el capítulo siguiente.

CAPITULO III

LA CONCEPCIÓN DE SPINOZA SOBRE EL MUNDO

Dios y mundo. — La causalidad divina. — La inmanencia. — Natura naturans *y* Natura naturata. *— Los modos. — Modos infinitos del primer género y modos infinitos del segundo género. — Modos finitos. — Los cuerpos simples y los cuerpos compuestos. — Caracteres de los modos finitos. — El sistema unitario de las cosas. — Distintas interpretaciones de la concepción de Spinoza. — Imposibilidad de deducir las cosas particulares.*

En el capítulo anterior vimos que para Spinoza sólo existe una sustancia, Dios, dotada de un número infinito de atributos. También comprobamos que la concepción espinociana sobre la divinidad contradice a la concepción tradicional que consideraba a Dios como incontaminado de toda materialidad y opuesto al mundo. Pero dentro de la concepción tradicional, aunque Dios y mundo eran opuestos, había entre ellos una relación de causa a efecto. El mundo era creación de Dios, pero Dios era trascendente al mundo. Nuestro filósofo, en cambio, sostenía que "todo es en Dios", todo, inclusive lo que llamamos materia, e introducía, así, un punto de vista nuevo acerca de la causalidad divina.

Harry Austryn Wolfson señala que mientras los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, distinguían diversas especies de causa —material, formal, eficiente y final— Spinoza, según lo declara en su libro sobre Descartes, pensaba que "en la crea-

ción no intervienen otras causas excepto la eficiente". Dios es para nuestro filósofo la causa eficiente de todo; en lo que concierne al mundo que conocemos, es causa de él por las propiedades activas de la Extensión y el Pensamiento.

¿Qué entiende Spinoza por *causa*? En el capítulo I comprobamos que la expresión *causa sui* empleada en la primera definición de la *Ética* importaba dar al vocablo *causa* un significado distinto del que tiene comúnmente en el curso de la misma obra. *Causa sui* equivalía a sustancia; *causa*, en cambio, conforme Spinoza lo dice en el *Breve Tratado*, es algo que "si no existe, es imposible que la cosa exista". La *causa sui* sería la causa de todas las causas.

Es probable que Spinoza, para la elaboración de su concepción de la causalidad divina, haya tomado en cuenta una clasificación del filósofo holandés Buergersdijck dentro de lo que Aristóteles llamaba causa eficiente. Pero esta suposición, enunciada por un comentarista del filósofo, no excluye que cuanto éste dice respecto de la causalidad divina sea consecuencia lógica de su tesis sobre la unidad de la sustancia. En las proposiciones 16, 17 y 18 de la primera parte de la *Ética* Spinoza emplea diversos argumentos para probar que Dios es *causa universal, causa eficiente, productiva, primera causa, causa principal, causa libre* y *causa inmanente*, pero todas estas demostraciones derivan de su teoría sobre la sustancia: Porque Dios, la sustancia única, posee un número infinito de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita en su género, ha de fluir de la necesidad de la naturaleza divina un número infinito de cosas de maneras infinitas, es decir, todas las cosas que pueden ser concebidas por el intelecto infinito de Dios. Dios, además de causa eficiente de todas las cosas, es causa por sí mismo y no por algo accidental, contingente. Resulta también que Dios es absolutamente la primera causa. No habiendo más que una sola sustancia, la divina, Dios actúa en conformidad con las leyes de su propia naturaleza, pues fuera de él nada hay que pueda compelerlo a actuar, y, por eso, sólo Dios es una causa libre; y Dios es la causa inmanente y no transitiva de todas las cosas, porque todas las cosas

son en Dios y han de concebirse por él, es decir, que Dios es la causa de las cosas que están en él; como fuera de Dios no hay sustancia alguna, ni nada podría existir, Dios no puede ser causa transitiva; y aunque unas cosas derivan de Dios inmediatamente y otras mediatamente, de ninguna de ellas es *causa remota*. Estas son, casi literalmente reproducidas, las palabras de Spinoza y nada hay en ellas que no fluya de la afirmación de que existe una sola sustancia dotada de atributos infinitos.

De todas las modalidades de la causalidad divina, dentro del espinocismo, la que más nos interesa aquí es la de la *inmanencia*. Ella y el determinismo universal, constituyen rasgos de largo alcance en la filosofía de Spinoza. El filósofo niega el azar en más de un pasaje de su obra, por ejemplo, en el escolio de la proposición 8 de la primera parte de la *Ética*, y toda su requisitoria contra los *milagros* en el *Tratado Teológico-Político* se funda en este determinismo. Su tesis sobre la *necesidad* con que las cosas fluyen de la única sustancia, su crítica a la concepción de las causas finales, su aseveración de que aun en Dios lo que se llama *voluntad* es inseparable del *entendimiento* y excluye toda arbitrariedad, concuerdan en dar a su filosofía una configuración de la que está absolutamente excluído lo contingente.

La afirmación de la *inmanencia* de la causalidad de Dios define lo que con frecuencia se ha dado en llamar panteísmo de Spinoza. Este panteísmo tiene rasgos que lo singularizan frente a doctrinas aparentemente similares. Cuando Spinoza dice en la proposición 18 de la primera parte de la *Ética* que "Dios es la *causa inmanens* y no *transiens* de todas las cosas" quiere expresar, de acuerdo con la tesis que afirma la existencia de una sola sustancia, que Dios no es *causa remota* de las cosas, ni es respecto de ellas algo separado y radicalmente distinto. Dios es causa interna de las cosas. Pero esta relación, que podríamos llamar de intimidad entre Dios y cada cosa, no ha de confundirse con la que Aristóteles y sus continuadores suponían entre alma y cuerpo, ni tampoco con la tesis del estoicismo que sostenía la inmanencia de Dios al mundo, considerando que Dios era el alma o la razón del mundo. Tanto

en la *Ética* como en el *Breve Tratado,* la afirmación espinociana de la inmanencia de Dios deriva de la concepción de la unidad de la sustancia, de la que es corolario esta sentencia del filósofo: "La cosa extensa (*rem extensam*) y la cosa pensante (*rem cogitantem*) son o atributos o afecciones de los atributos de Dios". Por estas palabras se advierte que en la filosofía de Spinoza no tiene cabida la distinción estoica entre el mundo y el alma o razón del mundo, ni una distinción como la aristotélica entre alma y cuerpo. Pero es ciertamente más fácil indicar las divergencias entre la teoría de Spinoza sobre la relación de Dios y mundo y otras teorías, que señalar los caracteres peculiares del espinocismo. Probablemente su misma originalidad torna difícil una interpretación unívoca. La dificultad se pone de manifiesto meridianamente al comprobar que Spinoza, por una parte, afirma que Dios es la causa inmanente de todas las cosas, y, por otra, *no* identifica a Dios con el conjunto de las cosas; a la vez que hace de la extensión un atributo de Dios, niega que Dios sea corpóreo. Acaso la interpretación menos discutible sea la que considera que Spinoza reconoce una distinción lógica entre la divinidad y lo que existe por ella y por ella se concibe [1]). El hombre ve las cosas en su secuencia temporal, pero debe procurar pensarlas en función de un orden eterno, dentro del cual ha de caber una distinción conceptual entre Dios y aquello de que Dios es causa. Para Wolfson, dentro del espinocismo, Dios es causa inmanente de todas las cosas como el género es la causa interna de la especie, o la especie de los individuos. Lo universal no existe separadamente de los individuos, pero tampoco es lógicamente igual a la suma de estos últimos. Dios, idéntico a sí mismo, no es idéntico a la totalidad de los modos que aparecen en sus atributos, a eso que Spinoza llama *facies totius universii.* León Brunschwieg, invocando textos de la *Ética,* del *Breve Tratado* y del Epistolario de Spinoza, afirma que para éste, Dios es la "totalidad absoluta", pero a la vez indica que

1) Harry Austryn Wolfson, *The philosophy of Spinoza,* t. I, pág. 324.

el concepto de cualquier ser supone la sustancia única como su razón de ser [1]).

Causa universal, eterna e inmanente del mundo, "interioridad absoluta" como dice Brunschwieg, Dios es también causa consciente. Implícitamente Spinoza lo sostiene en la proposición 17 de la quinta parte de la *Ética*, donde niega pasiones a Dios; esta negación y el negarle alegría y tristeza, sólo significan que la conciencia divina es distinta de la humana. Dios se conoce a sí mismo; el entendimiento con que se conoce no difiere de su voluntad y de la potencia con que crea el mundo: Dios es consciente de sí mismo, pero esta conciencia no implica voluntad [2]). Si así no fuera habría que distinguir entre el entendimiento divino y la voluntad con-

---

1) León Brunschwicg (*Spinoza et ses contemporains*, pág. 73) resuelve el problema de que nos estamos ocupando, en estos términos: "Puesto que la sustancia es infinitamente infinita, nada hay fuera de ella; si se supusiera algo, una cosa, que le fuese exterior, esta cosa debería necesariamente ser captada por alguno de los atributos de la sustancia y por consiguiente se confundiría con la sustancia misma. *La sustancia es entonces la totalidad absoluta.* Todo ser pertenece a la sustancia, lo que no quiere decir que sea una parte de la sustancia, sino que su concepto supone, como su verdadera razón de ser, esta única sustancia; todo ser es en la sustancia, la sustancia sólo es en ella misma, es interior a todo ser, es la interioridad absoluta. En virtud de esta interioridad, la sustancia se *posee* como un todo, independientemente de cualquier parte; toda afección de la sustancia supone, como la condición de su existencia, ese pasaje necesario de la esencia a la existencia que define la sustancia; la sustancia es primitiva, es la primitividad absoluta. Totalidad absoluta, interioridad absoluta, primitividad absoluta, tales son las categorías con que se enriquece la unidad suprema cuando se la considera no ya en sí misma, sino en relación a todo ser real o posible; el ser supremo no es solamente el ser en sí, es también el ser de todo ser, es Dios".

2) Sobre la auto-conciencia de Dios trae Joachim, en su estudio sobre la *Ética*, esta reflexión: "Dios, en cuanto es una "res cogitans", tiene conocimiento de sí mismo y de todo lo que de él fluye: y como toda conciencia envuelve la auto-conciencia, pues al pensar o conocer necesariamente conocemos que conocemos, Dios conoce su propio pensamiento, o es auto-consciente en el sentido de que es consciente de la conciencia de sí mismo" (Harold H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, 1901, pág. 72).

cebida como una facultad de obrar arbitrariamente. Esto importaría admitir equivocadamente que la realidad no se rige por un orden necesario, que cuanto hay y acontece no fluye de la casualidad divina con la misma necesidad que de la naturaleza del triángulo fluye que sus tres ángulos sumen dos rectos. Y no puede haber designio en la conciencia divina, pues pensar de otra manera significaría aceptar que Dios *se propone* algo de que carece.

Aun debemos recordar que siendo Dios causa de todo, es causa *inmediata* de unas cosas y no de otras; de éstas es causa *mediata.* Esta distinción ha de ser tomada en cuenta para comprender la visión espinociana sobre el mundo. Este es infinito, pues ya sabemos que de la necesidad de la naturaleza divina deben derivar una infinidad de cosas infinitamente modificadas, es decir todo lo que pueda caer bajo una inteligencia infinita. En la segunda parte de la *Ética* Spinoza se ocupa de aquellas cosas que pueden conducirnos como de la mano al conocimiento del alma del hombre y de su soberano bien, y en la misma parte de la *Ética* se ocupa del mundo. Así tenemos en ella las ideas principales de la *física* de Spinoza y también algunas de las fundamentales de su *antropología.* Aunque nada hay fuera de Dios, el mundo que conocemos empíricamente no es Dios; tampoco es Dios el mundo que comprendemos con nuestra razón. En ningún caso podría el hombre, ser finito, pensante y extenso, conocer a Dios dotado de infinitos atributos.

* * *

En conformidad con el método geométrico, la segunda parte de la *Ética* comienza con definiciones: 1) Cuerpo es un modo que expresa de una cierta manera determinada la esencia de Dios en tanto que se le considera como cosa extensa. Esta definición se relaciona con el corolario de la proposición 25 de la primera parte de la *Ética* donde Spinoza afirmó que las cosas particulares no son más que afecciones de los atributos de Dios, es decir, los *modos* por los cuales los atributos

de Dios se expresan de una manera determinada. 2) Lo que pertenece a la esencia de una cosa es aquello cuya existencia implica la de la cosa, y la no existencia, su no existencia: en otros términos, aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida y que, a su vez, no puede ser ni ser concebido sin la cosa. 3) Idea es un concepto del alma que el alma forma a título de cosa pensante. Spinoza subraya que al decirlo piensa en el alma como algo activo. 4) Idea adecuada es una idea que, considerada en sí y sin relación con su objeto, tiene todas las propiedades, todas las notas intrínsecas de una idea verdadera. 5) La duración es la continuación indefinida de la existencia. 6) Realidad y perfección son lo mismo. 7) Cosas singulares son las cosas finitas y de existencia determinada. Si varios individuos concurren a una cierta acción de tal manera que sean todos en conjunto la causa de un mismo efecto, se los ha de considerar, bajo este punto de vista, como una sola cosa singular. A estas definiciones siguen cinco axiomas, de los cuales nos interesan aquí de modo especial los dos últimos: Sentimos un cierto cuerpo afectado de múltiples maneras. No sentimos ni percibimos otras cosas singulares que cuerpos y modos del pensamiento.

En estos axiomas y definiciones y en cuanto afirmó en la primera parte de la *Ética*, se funda el filósofo para ofrecer una visión del mundo, entendiendo, por ahora, como mundo lo que corrientemente expresamos con este vocablo.

La sustancia única, dotada de un infinito número de atributos, infinito cada uno en su género, es indivisible y simple. Dios es uno, porque no hay más que un Dios, y nada puede ser ni ser concebido sin él y también es uno en el sentido de que no hay en él partes, multiplicidad alguna. Al discurrir sobre la unidad de Dios en estos dos sentidos, Spinoza encara problemas del pensamiento filósofo anterior a él, especialmente del pensamiento filósofo hebreo. Pero en la solución que les da, no se tarda en descubrir ideas peculiares de su doctrina y que sólo en parte pueden considerarse como vinculadas al espíritu científico de su época. En efecto, para el filósofo, la existencia de Dios es necesaria y necesario tam-

bién lo que de ella fluye, es decir, todo lo que hay y acontece. Un determinismo universal se extiende así desde la infinita sustancia hasta los objetos y hechos más ínfimos, y a favor de él la filosofía de Spinoza coincidiría con uno de los presupuestos fundamentales de la ciencia moderna. Pero en Spinoza el determinismo presenta caracteres particulares, derivados de su doctrina metafísica. El determinismo de los creadores de la ciencia moderna es mecánico y la materia en él es por sí misma inerte. Distinta es la visión de Spinoza. De los infinitos atributos de la divinidad, sólo conocemos —dice el filósofo— dos: la Extensión y el Pensamiento. A la primera está ligado cuanto acostumbramos llamar materia, pero, mientras para la ciencia —tal como Galileo sostenía implícitamente y Descartes de manera explícita— la materia como tal es muerta, es sólo materia, para Spinoza la materia es inseparable de lo espiritual, de la misma manera que en la sustancia son inseparables Extensión y Pensamiento.

En el escolio de la proposición 10 de la primera parte de la *Ética* Spinoza desenvuelve la tesis de que un atributo no es producido por otro. El Pensamiento y la Extensión, e igualmente los infinitos atributos de Dios que no conocemos, han existido y existen siempre juntos en Dios. Cada uno de ellos se concibe por sí solo y "expresa la realidad o el ser de la sustancia". Así se concilia la unidad de la sustancia con la pluralidad infinita de los atributos, independientes entre sí y a la vez inseparables. De estos atributos reclama aquí nuestra atención particular el de la Extensión. Aunque a Dios pertenezca este atributo, Dios no es corpóreo. La corporeidad del mundo que conocemos empíricamente no es inherente a la extensión como atributo de la divinidad; ella solo pertenece a ciertos modos, es propia de cierto aspecto de la *natura naturata*, pero nada hay de corpóreo estrictamente en la *natura naturans*, en Dios como determinante. Correlativa con esta distinción entre extensión y corporeidad es esta otra: la Extensión, atributo de Dios, es, además de infinita, indivisible, sin que esto signifique que toda extensión sea indivisible. Indivisible es la Extensión en cuanto *atributo;* la extensión como

modo sí es divisible. La primera es *simple;* la segunda es compuesta. En el *Breve Tratado* y en la *Ética,* más en aquél que en ésta, define el filósofo esta diferencia. En el escolio de la proposición 15 de la primera parte de la *Ética,* Spinoza destaca la indivisibilidad de la sustancia y su simplicidad, lo que importa, a la par, la indivisibilidad y la simplicidad de cada atributo. En la *Ética,* también, Spinoza distingue entre la cantidad considerada tal como existe en la "imaginación" y la cantidad considerada tal como existe en el "intelecto", diferencia que, como lo vimos en el capítulo I, está señalada en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento.*

En una de las cartas de su Epistolario, la número 12, dirigida a Ludwig Meyer, Spinoza hace referencias a cuestiones relacionadas con el punto que estamos tratando aquí. "El problema del infinito —dice en ella el filósofo— siempre ha parecido a todos muy difícil y hasta inextricable, porque no se ha distinguido lo que es infinito a consecuencia de su naturaleza o en virtud de su definición, de aquello otro que no tiene límite, no en virtud de su esencia, sino en virtud de su causa. Y también por la razón de que no se ha distinguido entre lo que se llama infinito por que no tiene límites, y una magnitud cuyas partes no podemos determinar o representar por ningún número aunque conozcamos su valor más grande y el más pequeño. Y, por último, porque no se ha distinguido entre lo que solamente podemos concebir por el entendimiento, pero no imaginar, y aquello que también podemos representarnos por la imaginación. Si se hubieran tenido en cuenta todas estas distinciones no se habría sentido el peso agobiador de tantas dificultades. Se habría conocido claramente cuál Infinito no puede ser dividido en partes, y cuál, por el contrario, es divisible sin que hubiera en ello contradicción. Se habría conocido, además, cuál Infinito puede sin dificultad ser concebido como más grande que otro Infinito, cuál por el contrario no puede serlo...". Para aclarar su pensamiento, Spinoza explica a Meyer qué son *sustancia* y *modo.* La *sustancia* tiene estos caracteres: 1) la existencia pertenece a su esencia; 2) no existen muchas sustancias de la misma naturaleza; 3) la

sustancia sólo puede ser concebida como infinita. *Modos* son "las afecciones de una sustancia y su definición, no siendo la de una sustancia; no puede envolver la existencia". "Por eso, aunque los modos existen, podemos concebirlos como no existiendo, y, por lo mismo, si nos referimos a la sola esencia de los modos y no al orden de toda la Naturaleza, de que existan al presente no podemos concluir que seguirán o no existiendo, ni tampoco podemos concluir que han existido o no anteriormente. De ahí se ve claramente que concebimos la existencia de los modos como enteramente diferente de la de la sustancia".

De la ilustrativa carta de Spinoza a su amigo Ludwig Meyer, cabe extraer dos ideas fundamentales. Para el filósofo, la existencia de los modos se concibe de manera "enteramente diferente" de la sustancia. Hay dos infinitos distintos por su naturaleza: uno divisible, indivisible el otro. Estas nociones nos aproximan a la concepción espinociana sobre el mundo. Aunque Dios sea la "totalidad absoluta" según las palabras de Brunschwieg, cabe distinguir el mundo de Dios.

Dios es causa inmanente de todas las cosas, pero las cosas que estamos acostumbrados a conocer no son ni simples, ni indivisibles ni infinitas. No hay, sin embargo, contradicción en ello. Lo que corrientemente llamamos universo está constituído por lo que Spinoza llama "modos". Se puede afirmar que la noción espinociana de *modo* incluye lo que designamos corrientemente con los vocablos "ley" "cosa" y "objeto" y también las ideas y otras manifestaciones mentales, pero mientras la palabra "cosa" de nuestro uso común nos sugiere la idea de algo independiente de las demás "cosas", para Spinoza no existen tales cosas independientes. Lo que para él hay en realidad es lo que algunos comentaristas llaman el "sistema unitario de todas las cosas"; suponer una cosa aislada de este sistema es imaginar un fantasma extraño a la realidad. Es por eso que Spinoza sostiene en la carta a Meyer que la existencia de los modos ha de concebirse en función del "orden de toda la Naturaleza". Los objetos y los hechos de nuestra experiencia diaria sólo serían fragmentos de este sistema unitario.

Estas cosas, objetos y hechos, no son como se nos aparecen, pero no por eso cabría decir que no existan [1]). En el capítulo V, al estudiar las ideas de Spinoza sobre la sensación y la percepción, veremos que para el filósofo es cierta la realidad de las cosas, aunque nuestro primer conocimiento de ellas no sea el verdadero. Las cosas existen, pero, por no haber más que una única sustancia, es imposible que cada cosa sea una sustancia separada; las cosas todas y cada una son modos o estados de la sustancia única. La multiplicidad de los modos no va en mengua de la unidad de la sustancia; la unidad de la sustancia hace imposible la independencia de los modos entre sí. Los modos están en los atributos, que no son algo estático como quieren algunos intérpretes de Spinoza, entre ellos Windelband. Hay en los atributos un aspecto que Roth califica como activo, dinámico, siempre que se tenga presente que sólo por analogía pueden aplicarse a Dios y sus atributos las nociones vigentes en la escala corriente.

Spinoza ya ha afirmado que hay una sola sustancia, Dios o Naturaleza. Esta sustancia es causa de todas las cosas; las cosas a su vez no son, lógicamente, sustancias independientes. Habría, así, que distinguir entre la sustancia única como causa y lo que de ella fluye como efecto: entre *natura naturans* y *natura naturata*. En el escolio de la proposición 29 de la primera parte de la *Ética*, Spinoza explica el significado que da a estos términos: "Pues, supongo que por lo antedicho resulta suficientemente claro que por *natura naturans* se debe

---

1) "Aunque todas las acciones de los seres existentes fluyen necesariamente de las leyes eternas y de los decretos de Dios y dependen de él, difieren, sin embargo, entre sí, no sólo de grado, sino por su esencia. En efecto, a pesar de que un ratón al igual que un ángel y la tristeza como la alegría, dependen de Dios, un ratón no puede ser una especie de ángel ni la tristeza una especie de alegría". Estas palabras son de la carta 23 del Epistolario de Spinoza. En ellas, su autor distingue las cosas por sus diversos grados de realidad o perfección, dentro del orden de la secuencia de los modos a partir de la naturaleza de Dios. Todos los modos forman un orden lógico eterno, en el que no hay prioridad ni posterioridad temporal, pero en el que sí hay "prioridad y posterioridad lógicas", de las que dependen sus grados de realidad.

entender lo que es en sí y es concebido por sí, o esos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, es decir Dios, en tanto que se lo considera como causa libre. Entiendo, por el contrario, por *natura naturata,* todo lo que fluye de la necesidad de la naturaleza de Dios o de alguno de los atributos de Dios en tanto que se les considera como cosas que son en Dios y no pueden ser ni ser concebidas sin Dios" [1]). Entre las dos no habría más que una diferencia lógica. "Son el mismo infinito todo, considerado ya como proceso, ya como resultado", indica un autorizado intérprete de Spinoza. También subraya [2]) que cuando Spinoza dice que entiende por *natura naturata* "todo lo que fluye de la necesidad de la naturaleza de Dios o de alguno de sus atributos" quiere significar todos los modos de los atributos de Dios en cuanto se los *considera como cosas en Dios y que sin Dios no pueden ser ni ser concebidas.* Por consiguiente, la *natura naturata* es el mundo de los modos captado por una inteligencia capaz de verlo tal cual es "en Dios". El filósofo recuerda que tal captación no es la de nuestra experiencia ordinaria: "Las cosas son concebidas por nosotros de dos maneras: ya son concebidas como existentes en relación a un tiempo y a un lugar fijos, o ya las concebimos contenidas en Dios y fluyendo de la necesidad de la naturaleza divina. Pero esas cosas que son concebidas de la segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo la forma de la eternidad y sus ideas envuelven la eterna e infinita esencia de Dios". (*Ética,* quinta parte, proposición 29, escolio). Esta idea se completa con la que el filósofo enuncia en el escolio de la proposición 45 de la segunda parte de la *Ética,* donde indica que no entiende por existencia la duración,

---

1) Harry Austryn Wolfson señala (*The philosophy of Spinoza,* t. I, págs. 253-4) que Spinoza ha tomado las expresiones *natura naturans* y *natura naturata* de autores medievales, dándoles un significado totalmente nuevo. Para los medievales estas expresiones señalaban la diferencia entre Dios, causa inteligente y finalista, por una parte, y, por la otra, el mundo. Para Spinoza la finalidad es ajena a Dios; el mundo, para él, no es algo separado de Dios.

2) León Roth, *Spinoza, Little, Brown, and Company,* Boston, 1929,

"es decir, la existencia concebida de una manera abstracta, como una forma de la cantidad". Para Spinoza, aquí se trata de la Naturaleza misma, de la existencia de las cosas particulares en tanto que son en Dios. Pues, aunque cada una de ellas esté determinada por otra a existir de una cierta manera, la fuerza por la que persevera en el ser fluye de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios.

Nuestro habitual conocimiento imperfecto no puede ilustrarnos sobre la perfección de la Naturaleza; acaso nunca llegue el hombre a un conocimiento total de la realidad que llamamos mundo. Pero, según Spinoza, el hombre puede llegar a un cierto conocimiento exacto sobre la verdad del mundo, de la *natura naturata*. Para conocerla le es menester reemplazar las ilusiones de los sentidos y las creaciones de la imaginación por lo que el mismo Spinoza llama *géneros supremos de la Naturaleza*. En la carta que escribió a Oldenburg comentando el libro de Boyle sobre el salitre, el filósofo decía: "Por mi parte no estoy de acuerdo con que se incluyan entre los géneros supremos las nociones que el vulgo forma sin método y que representan la Naturaleza, no tal cual es en sí misma, sino en relación con nuestros sentidos, y no quiero que se las mezcle (por no decir que se las confunda) con las nociones claras que explican la Naturaleza tal cual es en sí misma. De este género son el movimiento, el reposo y sus leyes; por el contrario, lo visible, lo invisible, lo caliente, lo frío y también —no temería decirlo— lo flúido y lo sólido, son de la clase de las nociones debidas al uso de los sentidos". ¿Significa esto, acaso, que el mundo representado por los sentidos y el mundo real, interpretado por principios científicos, son dos mundos distintos? Ciertamente, no. Se trata de un mismo mundo, visto ya por nuestra imperfecta percepción corriente, ya con la razón. Para Spinoza hay un perfeccionamiento de la realidad concomitante con el perfeccionamiento del saber que de ella adquirimos. La realidad se nos aparece con creciente plenitud a medida que ascendemos por los grados del conocimiento. El más elevado es aquel en que el hombre capta la unidad del todo tal como es y no como conjunto abstracto de las leyes generales. Hay,

en efecto, una manera suprema de conocer las cosas "por su esencia solamente", un conocimiento intuitivo, *scientia intuitiva* (*Ética*, segunda parte, proposición 40, 2º escolio), conocimiento que, según el *Breve Tratado*, consiste en "una revelación directa del objeto mismo al entendimiento [1]).

• • •

El conocimiento más elevado consistiría en "un saber en que se nos revelase directamente la unidad del todo, el todo en una unidad". En el capítulo V veremos con detenimiento las características con que Spinoza distingue los diversos géneros del conocimiento; en el Capítulo VII tendremos ocasión de examinar el pensamiento de Spinoza sobre la relación entre la elevación moral del hombre y su ascenso por los grados del saber.

En lo que hemos dicho hasta ahora, el lector ha advertido que hablar del mundo tal como Spinoza lo concibe, significa, en primer término, hablar de mundo y Dios y de la posibilidad humana de captar el mundo como fluyendo necesariamente de la naturaleza de la divina sustancia única. En el mundo, si lo juzgamos a la luz del espinocismo, es decir, a la luz de la doble tesis de la unidad de la sustancia y el determinismo universal, cabe distinguir "factores de generalidad variable". Algunos tienen una vigencia más vasta que otros. Spinoza los llama "modos infinitos" y los opone a las cosas particulares, "modos finitos".

---

1) Gabriel Huan, en su *Le Dieu de Spinoza*, págs. 13-19, señala, con diversos argumentos, que la "intuición" de que Spinoza habla en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* es distinta de la *scientia intuitiva* a que se refiere en la segunda parte de la *Ética*. Creemos errónea la apreciación de Huan sobre este punto. En la quinta parte de la *Ética* Spinoza emplea, en diversos pasajes, expresiones que prueban que admitía un conocimiento intuitivo de las cosas particulares por sus esencias (la intuición de la *Reforma del Entendimiento*) y un conocimiento intuitivo de la totalidad de las cosas (la scientia intuitiva de la segunda parte de la *Ética*), idénticos entre sí como género de conocimiento, aunque distintos por los objetos que abarcan.

Para que las ideas de Spinoza se nos aparezcan con la mayor claridad, veremos qué acontece a partir de un atributo de Dios: Aquello que es "consecuencia directa de un atributo de Dios" será eterno e infinito como el atributo mismo, pues fluye inmediatamente de él y nada limitará su existencia. Si designamos con A el atributo y con B lo que de él fluye inmediatamente, diremos que B tiene la eternidad e infinitud de A. *Movimiento y reposo,* sería esa consecuencia necesaria tratándose del atributo Extensión. Lo que fluye de B, es decir, de un atributo modificado por una modificación eterna e infinita, ha de ser infinito y de existencia necesaria, según Spinoza lo afirma en la proposición 22 de la primera parte de la *Ética.* Admitiendo que en el universo extenso hubiera algo que derivase directamente de la totalidad infinita del *reposo y movimiento,* sería algo infinito y necesario. Lo designaremos con la letra C. Vendrían ahora las cosas particulares, que podríamos designar con la letra D y de las cuales Spinoza da esta definición, en el corolario de la proposición 25 de la primera parte de la *Ética*: "Las cosas particulares sólo son estados o modos de los atributos de Dios en que éstos se expresan de una manera cierta y determinada". Spinoza no dice si se trata de modos finitos o infinitos, omisión que no es la única que hace oscura la proposición que acabamos de transcribir. Por nuestra parte admitiremos que se refiere a modos finitos.

En un pasaje del séptimo capítulo del *Tratado Teológico-Político,* el filósofo, repitiendo el pensamiento contenido en el párrafo de su carta a Oldenburg que hemos reproducido hace un instante, explica, aunque no lo diga expresamente, lo que entiende por "modo infinito": "En el examen de las cosas naturales tratamos de investigar ante todo las cosas más universales y que son comunes a toda naturaleza, quiero decir, el movimiento y el reposo y sus leyes y las reglas que la naturaleza observa siempre y a través de las cuales actúa continuamente". Así, "movimiento y reposo" es el carácter más general de la *natura naturata,* en el atributo de la Ex-

tensión. "Movimiento y reposo" sería un "género supremo" de la Naturaleza.

La expresión "modo infinito" no tiene una significación única en la obra del filósofo. Dentro de los modos infinitos Spinoza distingue unos "del *primer* género" y otros del "*segundo* género", como se comprueba claramente en su Epistolario. El 25 de julio de 1675 un amigo envió a Spinoza una carta en la que le transmitía algunos pedidos de aclaración de Walter Tschirnhaus sobre ciertos textos de la *Ética,* todavía inédita. Tschirnhaus quería que Spinoza le comunicara "ejemplos de las cosas que son producidas inmediatamente por Dios y de aquellas que lo son por un modo infinito". En su respuesta (carta 64 del Epistolario), Spinoza le dice: "En cuanto a los ejemplos que Ud. me pide, los del primer género son, para el Pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito, y, para la Extensión, el movimiento y reposo; los del segundo género, la faz del universo entero que permanece siempre la misma aunque cambie en una infinidad de maneras".

Acabamos de ver el papel que en la teoría de Spinoza sobre el mundo que llamamos físico desempeña la noción de "movimiento y reposo" [1]), noción que expresa diversidad, cambio. Para Spinoza el cambio es real, pero tiene lugar en el universo; el universo, a su vez, como un todo *no* cambia. Esto precisamente quería expresar al decir que "la faz del universo entero (*facies totius universii*) permanece siempre la misma aunque cambie en una infinidad de maneras".

La noción del *movimiento y reposo* está ligada a la noción de *cuerpo.* De los cuerpos se ocupa Spinoza en los lemas y axiomas enunciados entre las proposiciones 13 y 14 de la segunda parte de la *Ética*:

---

1) Harry Austryn Wolfson, (op. cit., t. I, pág. 238), señala que el modo infinito inmediato de la Extensión es designado por Spinoza de dos maneras: Movimiento, movimiento y reposo. "La agregación de reposo a movimiento le ha de haber sido sugerida por Descartes, que habla del movimiento y el reposo como de "dos modos diversos de un cuerpo en movimiento". Frederick Pollock, a su vez, hace notar que Descartes tomó de Aristóteles las nociones de movimiento y reposo.

Lema I: *Los cuerpos se distinguen unos de otros por el movimiento y el reposo, la velocidad o la lentitud, y no por la sustancia.*

Lema II: *Todos los cuerpos tienen algo de común.*

Lema III: *Un cuerpo que está en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido determinado al movimiento o al reposo por un tercer cuerpo, y así al infinito.*

A continuación de este tercer lema, el filósofo enuncia un corolario que es una forma del principio de inercia: un cuerpo en movimiento debe permanecer en él hasta que otro cuerpo lo determine al reposo, y un cuerpo en reposo debe permanecer en él hasta que otro cuerpo lo determine al movimiento.

En dos axiomas se refiere Spinoza a la acción entre los cuerpos: 1º Todos los modos por los que un cuerpo es afectado por otro fluyen de la naturaleza del cuerpo afectado y de la naturaleza del cuerpo afectante, de manera que un solo y mismo cuerpo puede ser movido en formas diferentes, según la diversidad de los cuerpos que lo mueven, y, a la vez, cuerpos diferentes pueden ser movidos de diferentes maneras por un mismo cuerpo. 2º Cuando un cuerpo en movimiento choca con un cuerpo en reposo que no puede cambiar de lugar, su movimiento se continúa, reflejándose, y el ángulo formado por la línea del movimiento de reflexión con el plano del cuerpo en reposo, es igual al ángulo formado por la línea del movimiento de incidencia con este mismo plano.

Lo dicho se refiere a los cuerpos más simples, que sólo se distinguen por el reposo o el movimiento y por la lentitud o la rapidez del movimiento. Ahora le toca a Spinoza ocuparse de los cuerpos compuestos. Cuando —dice una definición— un cierto número de cuerpos de igual o distinto tamaño, son, por presión de otros cuerpos, puestos en contacto tan estrecho que se apoyan los unos sobre los otros, o cuando, moviéndose con grados de rapidez semejantes o diversos, se comunican sus movimientos según determinadas relaciones, decimos que entre tales cuerpos hay una unión recíproca y que constituyen en su

conjunto un solo cuerpo, un *individuo* que, por esta misma unión, se distingue de todos los otros.

En un nuevo axioma el filósofo completa su pensamiento: Según que las partes de un individuo corporal o cuerpo compuesto reposan recíprocamente las unas sobre las otras por superficies más o menos grandes, es más o menos difícil cambiar su relación mutua y, por consiguiente, alterar la figura del individuo mismo. Por eso se llaman duros los cuerpos cuyas partes se apoyan entre sí por grandes superficies; blandos, cuando esas superficies son pequeñas; flúidos, cuando sus partes se mueven libremente las unas respecto de las otras. A los que llama cuerpos compuestos, dedica Spinoza los lemas IV, V, VI y VII: *Si de un cuerpo o individuo compuesto de muchos cuerpos se saca cierto número de partes y se las reemplaza por el mismo número de otros cuerpos de la misma naturaleza, este individuo conservará su naturaleza primitiva, sin que su forma experimente cambio alguno. Si las partes que componen un individuo aumentan o disminuyen, pero en tal proporción que el movimiento o el reposo de todas esas partes, consideradas las unas respecto de las otras, se opera según la misma relación, el individuo conservará su primera naturaleza y su forma no se alterará. Si cierto número de cuerpos que componen un individuo son forzados a cambiar la dirección de su movimiento de tal manera, sin embargo, que puedan continuar este movimiento y comunicárselo recíprocamente los unos a los otros según las mismas relaciones de antes, el individuo conservará su naturaleza sin que su forma experimente cambio alguno. El individuo así compuesto retendrá igualmente su naturaleza, ya se mueva en conjunto o ya permanezca en reposo, que su movimiento tenga tal dirección o tal otra, dado que cada parte conservará su movimiento y lo comunicará a las otras de la misma manera que antes.* Al último lema transcripto sigue un escolio: Un individuo compuesto puede ser afectado de múltiples maneras, conservando siempre su naturaleza.

Spinoza, al introducir la noción de individuo en la consideración de la realidad corpórea, difiere radicalmente de la

concepción cartesiana sobre esta misma realidad. Con dicha noción el filósofo contradice la visión puramente mecánica del orden físico. Aun la estructura de lo que llamamos átomo sería la de una "unidad orgánica". S. Alexander se ha detenido en este aspecto del pensamiento de Spinoza, señalando [1]) que si bien no se sirve de la idea de organismo, la anticipa al considerar que cada cosa física es una totalidad en lo material porque le corresponde una esencia, una idea, unificadora.

En la composición de los cuerpos cabe distinguir distintos grados. Podemos concebir una creciente complejidad en la integración de *individuos* cada vez "más compuestos". Cuanto hemos visto se refería a *individuos* cuyos componentes eran los cuerpos simples a que se refiere el lema I y que se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, por la lentitud y la velocidad. Podemos también concebir individuos compuestos de segundo grado, cuyos integrantes sean numerosos individuos de naturaleza diversa pertenecientes al primer grado. Y también ellos podrían ser afectados de múltiples maneras, conservando siempre su naturaleza. Igualmente cabo concebir individuos de un tercer grado, formados por los que constituyen el segundo; también ellos podrán recibir multitud de modificaciones, sin ninguna alteración en su naturaleza, y así al infinito. Nuestro espíritu se verá de esta manera conducido a reconocer "que toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían en una infinidad de maneras, sin que el individuo mismo, en su totalidad, reciba ningún cambio".

Tenemos, así, el tránsito de los cuerpos más elementales (*corpora simplicissima*), a través de los más complejos, a la totalidad de la Naturaleza (*tota natura* como *unum individuum*). Ninguna diferencia sustancial distingue entre sí a los cuerpos más simples; sólo varían unos de otros por su "movimiento y reposo". Chocan unos contra otros y se comunican sus

---

1) S. ALEXANDER, *Lessons from Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, tomo V, La Haya, 1927, pág. 17.

movimientos de ciertas maneras mecánicas. Pueden formar conjuntos dotados de un equilibrio de *movimiento y reposo.* A estos conjuntos, provistos de tal equilibrio, los llamamos habitualmente cuerpos. Spinoza los llama *individuos.* Pero son totalidades únicamente en relación a sus integrantes, porque ellos mismos entran en la constitución de totalidades cada vez más grandes y más complejas hasta llegar al todo de la Naturaleza; pues si bien es verdad que Spinoza anticipa la idea de organismo, sólo admite su plena validez para la Naturaleza en su conjunto.

Esto fluye de los textos de la segunda parte de la *Ética* que hemos reproducido. Diez años antes de haber terminado la redacción de ella, el filósofo trató del mismo asunto en una carta dirigida a Oldenburg: "Imaginemos un gusano que vive en la sangre; supongámoslo capaz de distinguir con la vista las partículas de la sangre, de la linfa, etc., y de calcular cómo cada partícula, al encontrarse con otra, o es rechazada por ella o bien le comunica una parte de su movimiento, etc. Este gusano, ubicado en la sangre como nosotros estamos ubicados en cierto lugar del universo, consideraría cada parte de la sangre como un todo, y no como una parte, y no podría saber cómo todas esas partes están bajo el dominio de una sola y misma naturaleza, la de la sangre, y se hallan obligadas a ajustarse unas a otras, según lo exige esa naturaleza, para que entre sus movimientos se establezca una relación que les permita concordar. Si, en efecto, imaginamos que no hay causas exteriores a la sangre que puedan comunicarle nuevos movimientos, y que no hay más allá espacio alguno, ni otros cuerpos a los cuales las partículas de la sangre puedan trasmitir sus movimientos, es cierto que la sangre quedará siempre en el mismo estado, que sus partículas solamente sufrirán las variaciones que se pueden concebir por la naturaleza de la sangre, es decir, por una cierta relación que guardan los movimientos de la linfa, del quilo, etc. En estas condiciones la sangre debería siempre ser considerada como un todo, no como una parte. Mas he ahí que la naturaleza de la sangre depende de gran número de otras causas, las que a su vez de-

penden de la sangre. De esto resulta que se producen movimientos y variaciones que se originan, no únicamente en las relaciones que guardan los movimientos de las partes de la sangre, sino también en las relaciones del movimiento de la sangre con las causas exteriores y recíprocamente. La sangre entonces deja de ser un todo y se convierte en una parte. He aquí lo que he de decir sobre el todo y la parte.

"Podemos y debemos concebir todos los cuerpos de la Naturaleza de la misma manera que acabamos de concebir la sangre; todos, en efecto, están rodeados de otros cuerpos que actúan sobre ellos y sobre los cuales actúan todos, de manera que, por esta reciprocidad de acción, les es impuesto a todos un modo determinado de existencia y de acción, manteniendo el movimiento y el reposo del universo entero una relación constante. De esto fluye la consecuencia de que cada cuerpo, en tanto que sufre una modificación, debe ser considerado como una parte del universo, como concordando con un todo y como ligado a las otras partes. Y dado que la naturaleza del Universo no es limitada como lo es la de la sangre, sino que es absolutamente infinita, sus partes experimentan de una infinidad de maneras la dominación que sobre ellas ejerce una potencia infinita y sufren variaciones al infinito. Pero concibo la unidad y la sustancia como estableciendo una unión todavía más estrecha de cada una de las partes con su todo" [1]).

De esta manera, en la doctrina monista de Spinoza se admite el cambio; la tesis sobre la infinitud de la única sustancia no excluye lo finito. Lo singular, variable, no es incompatible con la invariabilidad del todo de que es parte.

* * *

Un examen atento de las ideas de Spinoza que acabamos de exponer hace más clara aún la diferencia fundamental entre su teoría física y la de Descartes. Este último en ningún

---

1) SPINOZA, *Briefwechsel* (ed. Gebhardt), págs. 146-148.

momento se detiene a determinar lo que define a cada cuerpo en particular. La omisión no sólo se refiere a los cuerpos inertes, pues también los animales, e igualmente el hombre en cuanto animal, son meramente máquinas cuya existencia se explica por la acción del movimiento "que recorta la extensión en una multitud de parcelas diferentes". Albert Rivaud hace notar [1]) que Descartes ni intentó caracterizar lo que singulariza a los seres vivientes. Entre ellos sólo el hombre posee un alma, que a partir del momento de la muerte nada tendrá de común con el cuerpo del cual, por la muerte misma, queda liberada. Agréguese a esto que el movimiento que recorta en la extensión los distintos cuerpos no es inherente a la extensión misma, sino que es obra de Dios. En la materia, inerte por sí misma, no cabía para Descartes la admisión de individuos; tampoco cabía en la concepción que sirve de fundamento implícito a la física de Galileo. Esto justifica lo que dijimos al comienzo de este capítulo, cuando señalamos que si bien la concepción de Spinoza sobre la realidad corpórea coincidía en líneas generales con los principios fundamentales de la ciencia moderna, se distinguía de estos últimos en su apreciación sobre la materia.

La discrepancia se explica por la metafísica de Spinoza que servía de fundamento a su física, y aparece en el Epistolario del filósofo donde éste más de una vez juzga severamente las concepciones cartesianas. En la misma carta a Oldenburg que hemos reproducido en parte hace un momento, afirma que es falsa la sexta regla de Descartes sobre el movimiento, aquélla que considera el caso en que hay choque entre dos cuerpos iguales, el uno en movimiento y el otro inmóvil. Con el andar de los años, la objeción de Spinoza a la física de Descartes no se limitaba a tal o cual regla particular sino que se extendió a toda la concepción del filósofo francés sobre el mundo material. Así, en la carta número 60, dirigida a Walter Tschirnhaus, Spinoza declara que Dios es la causa

---

1) Albert Rivaud, *La Physique de Spinoza*, en *Chronicon Spinozanum*, t. IV, pág. 28.

interna de las cosas, idea que desarrolla en la epístola 81, también dirigida a Tschirnhaus; en ella indica que en toda filosofía que afirma la trascendencia, la materia, por ser considerada inerte, debe ser movida desde fuera, mientras que para su concepción inmanentista no hay tal materia inerte: "De la extensión tal como Descartes la concibe, es decir, como una masa en reposo, no solamente es difícil, sino completamente imposible, derivar por demostración la existencia de los cuerpos. En efecto, la materia en reposo perseverará en su reposo en lo que de ella dependa y sólo será puesta en movimiento por una causa exterior más poderosa". Esta es la razón por la que Spinoza ha afirmado sin temor "que los principios admitidos por Descartes sobre las cosas de la Naturaleza son inútiles por no decir absurdos". Y en otra carta, igualmente dirigida a Tschirnhaus, Spinoza expresa su disconformidad con el filósofo francés porque este último sostiene que la variedad de las cosas puede ser deducida "de la sola idea de la extensión", por efecto del movimiento que partió de Dios. Spinoza piensa "que la definición dada por Descartes según la cual la materia se reduce a la extensión, es mala". Es imposible establecer *a priori* la variedad de las cosas partiendo de la sola idea de la extensión. La explicación ha de buscarse en una actividad que sea inherente a la extensión misma. Spinoza no dió esta explicación, porque hasta el momento de escribir a Tschirnhaus le había sido "imposible disponer nada en orden sobre este asunto".

En todo caso la explicación debía fundarse en esta verdad, que el filósofo enuncia en el escolio a la tercera proposición de la segunda parte de la *Ética*: "Tanto nos es imposible concebir a Dios como no actuando cuanto nos es imposible concebirlo no existiendo". Dios es causa interna de las cosas y, por eso, para Spinoza la Extensión era algo que no podría ser identificado con lo que llamamos *espacio* y consideramos como homogéneo y pasivo. La Extensión espinociana es activa; el movimiento de ella no procede de fuera. A tal punto es esto así que un comentarista de Spinoza, A. Wolf, identifica la *extensión* de Spinoza con la energía física que hace posible la

"energía de movimiento" y la "energía de posición". El autor de la *Ética*, con los físicos de su tiempo, la llama "movimiento y reposo"; hoy se llama habitualmente energía, "cinética" y "potencial" [1]). Esta interpretación de Wolf, difícil de conciliar con diversos pasajes de la obra de Spinoza, pareciera tener asidero en estas palabras de la segunda parte del *Breve Tratado*: "Fuera de la Naturaleza, que es infinita, no hay ni puede haber ningún ser y por eso es evidente que esos efectos del cuerpo, por los cuales percibimos, sólo pueden venir de la extensión misma y de ningún modo de alguna otra cosa que posea la extensión *eminentemente* (como quieren algunos)". Spinoza agrega "que todos los efectos que se nos aparecen como dependiendo necesariamente de la extensión, deben ser referidos a este atributo, así el Movimiento y el Reposo" [2]).

Ni la materia es inerte, ni la extensión es pasiva, como nuestro *espacio*. La materia es extensa, de una extensión que genera el movimiento. El movimiento infinito tiene en la Extensión su fuente "y es propio de la vida del mundo, que es Dios".

* * *

Hace un instante vimos que Spinoza, a diferencia de Descartes, se detuvo en lo que da singularidad a los distintos cuerpos. Diversas razones lo llevaron a ello. Una, y de principalísima importancia, merece atención especial. Como lo veremos con detenimiento en el Capítulo IV, para nuestro filósofo el hombre, cada hombre, es un ser individualizado plenamente: ser que visto en el atributo divino de la Extensión es un cuerpo y visto en el atributo del Pensamiento es un alma; y más todavía: el alma es la idea del cuerpo. Si Spinoza no hubiera intentado hacer una teoría de los cuerpos en general y en particular del cuerpo humano, habría dejado en su filosofía un vacío tal que habría amenazado gravemente a todo el sistema. Spinoza, en verdad, no distingue de manera absoluta

1) León Roth, *Spinoza*, pág. 83.

2) Edición francesa de Appuhn del *Breve Tratado*, pág. 160.

los seres llamados vivientes de los seres inanimados. Para él, todos son en sentido lato vivientes. Si bien admitía que las cosas, en cuanto tienen existencia física, están sujetas a leyes mecánicas, no pensaba que la interpretación mecánica agotase toda la realidad. En efecto; lo que designamos con la palabra universo, aún sin dar al vocablo un significado del todo preciso, no sólo es Extensión; también es Pensamiento. No sólo es materia; es también espíritu. No hay en la obra de nuestro filósofo un desarrollo claro acerca de las *almas de las cosas*. Algunos de sus intérpretes juzgan que solamente el hombre tiene para él *alma* en sentido estricto, mientras el lado anímico de las otras *cosas* estaría representado por formas espirituales inferiores al alma humana. Pero si esto es verdad, no lo es menos que dentro de la filosofía monista y racionalista de Spinoza, el problema de la individuación, apremiante como ninguno, debía presentar dificultades agudas. El filósofo las resuelve con su teoría de los modos, que habrá de ser válida en el atributo de la Extensión como en el atributo del Pensamiento, "en la física como en la psicología", pues sólo así se comprende su tesis sobre el hombre como *alma* y *cuerpo* inseparables.

Esta teoría sostiene en principio que los modos infinitos —los rasgos más generales de la *natura naturata*— se manifiestan a la vez en cada uno de los atributos. Nosotros los hemos considerado más en el de la Extensión, pues en lo concerniente al atributo Pensamiento, Spinoza es menos explícito en sus referencias a los *modos* que de él derivan. Desde luego, de acuerdo con la concepción espinociana sobre los atributos, el sistema modal del Pensamiento debiera guardar "un riguroso paralelismo con el sistema modal de la Extensión".

Frederick Pollock [1]) propone este esquema como síntesis de la concepción de Spinoza sobre los *modos infinitos*:

1. En la Extensión.

---

1) Sir Frederick Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, pág. 176.

a) Movimiento, concebido según la teoría cartesiana como una cosa real y constante en cantidad;

b) El universo material o suma de las cosas extensas, tomado como un Modo, "la faz de todo el universo (facies totius universii)".

2. En el Pensamiento.

a) La suma de todos los hechos o acontecimientos psíquicos que corresponden al movimiento físico, "intellectus absolute infinitus";

b) Debiera haber una suma de todos los modos particulares del Pensamiento que constituyera un modo correspondiente a la "facies totius universii". "Pero Spinoza no lo especifica". Podría ser, agrega Pollock, la "idea Dei in cogitatione" a que se refiere la proposición 21 de la primera parte de la *Ética*, pero parece que Spinoza no la distingue de "intellectus absolute infinitus".

Tendríamos en consecuencia:

Res aeternae seu modi infiniti (causae proximae) . . .

A) Deus (*causa absolute proxima*)
Extensio — Cogitatio

B) *Res a Deo immediate productae*
Motus
Intellectus absolute infinitus

B) *Modi qui et necessario et infiniti existunt mediantibus his primis.*
Facies totius universii (?) Idea Dei cogitatione.

C) *Res singulares quae finitae sunt.*

Pollock expresa su desacuerdo con el punto de vista que Böhmer expuso en 1863, según el cual la "facies totius universii" abarca tanto el pensamiento como la extensión. Huan, por su parte, juzga "inaceptable" [1]) la hipótesis de Pollock, cuyo esquema hemos reproducido hace un momento. Carl Gebhardt, a su vez, formula el pensamiento de Spinoza en estas líneas: "Las cosas, cuerpos e ideas, son los modos por medio

1) Gabriel Huan, *Le Dieu de Spinoza*, pág. 282.

de los cuales se manifiestan, de una cierta y determinada manera, los atributos de Dios, es decir, para nosotros, extensión y pensamiento. Pero hay modos que no se diferencian de la divinidad por su naturaleza finita y que no proceden de ella mediatamente, y que, por pertenecer a los atributos de la naturaleza divina, son infinitos como ésta y proceden inmediatamente de ella: son los modos infinitos, también llamados por Spinoza las cosas fijas y eternas. Conocemos dos de ellos correspondientes a la dualidad de los atributos: en la extensión, el movimiento y el reposo; en el pensamiento, el entendimiento infinito. En ellos está dado el orden creador del mundo; en las leyes del movimiento y del reposo, el orden del mundo físico; en las leyes del entendimiento infinito, el orden del mundo espiritual" [1]).

Diversas, como se ve, son las interpretaciones que distintos autores han dado de la tesis de Spinoza sobre los modos infinitos. En cuanto a los modos "finitos", es decir, las cosas particulares, Roth concordando varios pasajes de Spinoza, les asigna estos tres caracteres importantes: forman un sistema cerrado; se producen dentro de cada atributo; "persisten activamente en su propia esencia". Estas tres características son correlativas a las del conjunto al que, como modos, son inherentes. Para estimar mejor esto último es oportuno subrayar que, para Spinoza, la *natura naturans* es auto-determinante, y la *natura naturata*, determinada sin mengua de la fijeza "de la economía interna del todo".

Spinoza afirma —y es rasgo saliente de su filosofía— un determinismo completo. La naturaleza eterna de la esencia divina, la sustancia única, *Deus sive Natura*, se revela en las cadenas de la causalidad que ligan entre sí a los modos: "En lo eterno no hay cuando o antes o después', dice Spinoza en el escolio de la proposición 33 de la primera parte de la *Ética*. El mundo procede de Dios de la misma manera intemporal que las propiedades del triángulo proceden del triángulo mismo; decir que el mundo procede de una causa en el tiempo

---

1) Carl Gebhardt, Spinoza, ed. Reclam, Leipzig, 1932, pág. 106.

carece de sentido, como decir que el triángulo es en el tiempo la causa de que sus tres ángulos sumen dos rectos. Sin embargo, "el flujo intemporal o procesional del mundo a partir de Dios se nos revela como desarrollo temporal". En el párrafo 12 del primer capítulo del *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* Spinoza subraya que la mente humana no puede ver todas las cosas juntas, no puede captar el todo a la vez. Debe asirlo por trozos, en secuencias que son los órdenes del tiempo y de la causalidad. "Sucesiones temporales y causales unen las cosas entre sí, y su potencia es la potencia de Dios". Forman un todo necesario, rigurosamente ineludible en sus detalles: "Una cosa que ha sido determinada a una acción fué necesariamente así determinada por Dios y no puede ella sola hacerse indeterminada; mientras aquello que no ha sido determinado por Dios, no puede determinarse a sí mismo". No existe el azar; nada es arbitrario. "Nada se llama contingente, salvo respecto de una deficiencia de nuestro conocimiento". Entre todas las cosas hay interconexión sistemática; en el cosmos hay armonía, pues sus partes guardan entre sí recíproca correspondencia. Sus *individuos* son de creciente complejidad hasta formar el Todo". No reconocer esto es parecerse al gusano que no percibe que linfa y quilo integran la sangre. Ignorar el orden y la coherencia de la Naturaleza, lleva a juicios erróneos sobre ella. Este orden objetivo no depende de nuestros prejuicios ni de nuestros temores, ni se somete a nuestra presunta voluntad libre, ni tampoco es producto del azar o de un capricho. Este orden está en la estructura fundamental de las cosas, en la manera en que se corresponden unas a otras en el infinito intelecto de Dios. En parte puede ser descubierto y en todo caso se ha de aspirar a descubrirlo. Spinoza afirma en términos absolutos el reino universal de la ley, la congruencia de los modos "finitos" en un sistema, como el primero de sus caracteres.

Para comprender el segundo carácter fundamental de los modos finitos nos es menester recordar que, para nuestro filósofo, el principio único de la realidad se expresa en atributos distintos, de los cuales cada uno traduce a su propia manera

la esencia del todo. Por ser así los atributos, los modos deben aparecer inmediatamente dentro de cada uno de ellos. Lo real y sus modificaciones se nos muestran ya como extensión, ya como pensamiento; las dos versiones no interfieren la una en la otra; se excluyen mutuamente, pero coexisten. Se puede tomar los modos ya bajo el lado físico o bajo el lado mental, pero no cabe pasar de uno a otro. A esto especialmente se refiere Spinoza en el escolio que sigue a la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética,* proposición en la que sostiene que el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas:

"Antes de continuar, es menester recordar aquí lo que hemos dicho más arriba, o sea que todo lo que puede ser percibido por una inteligencia infinita, como constituyendo la esencia de la sustancia, todo eso pertenece a una sustancia única, y, por consiguiente, que la sustancia pensante y la sustancia extensa no forman sino una sola y misma sustancia, la cual es concebida, ya bajo uno de sus atributos, ya bajo el otro. Igualmente, un modo de la extensión y la idea de este modo no son sino una sola y misma cosa expresada de dos maneras. Es lo que parecen haber percibido, como a través de una nube, los hebreos que sostienen que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas que entiende, no son sino uno y lo mismo. Por ejemplo, un círculo que existe en la Naturaleza y la idea de tal círculo, la cual también es en Dios, son una sola y misma cosa expresada por dos atributos diferentes, y, por consiguiente, que concibamos la Naturaleza bajo el atributo de la extensión o del pensamiento, o bajo cualquier otro atributo, encontraremos siempre un solo y mismo orden, una sola y misma conexión de causas; en otros términos, las mismas cosas resultan recíprocamente las unas de las otras. Y si he dicho que Dios es causa de la idea del círculo, por ejemplo, solamente en tanto que es cosa pensante, y del círculo, en tanto solamente que es cosa extensa, no lo he dicho por otra razón que por ésta: el ser formal de la idea del círculo no puede ser concebido sino por otro modo del pensamiento, tomado como su causa próxima, y éste, por otro modo, y así hasta el infi-

nito; de tal manera, que si consideráis las cosas como modos del pensamiento, debéis explicar el orden de toda la Naturaleza o la conexión de las causas por el solo atributo del Pensamiento; y si las consideráis como modos de la extensión, por el solo atributo de la Extensión, y lo mismo para todos los otros atributos, es porque Dios es verdaderamente la causa de las cosas consideradas en sí mismas, en tanto que Él está constituído por una infinidad de atributos".

Así, según la teoría de Spinoza, la correspondencia entre lo físico y lo psíquico se extendería al todo de la Naturaleza. Cada cosa tiene un lado mental, es decir, algo que corresponde a lo que en nosotros mismos llamamos alma. "Sin embargo, señala un autor, sería impropio decir que las otras cosas tienen almas. Hay almas y hay cuerpos, manifestaciones coordinadas dentro de atributos diferentes, de retículos en la sustancia única". Pero no hay más verdad en decir que el alma tiene al cuerpo que decir que el cuerpo tiene al alma. Son dos expresiones de una sola realidad. En el escolio de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética,* Spinoza expone un punto de vista según el cual se podría decir "que hay algunas almas y algunos cuerpos más elementales; otros, más complejos". "El cuerpo y el alma del hombre pueden considerarse fuera de toda comparación con las otras formas, pero esto no afecta a la visión total de la realidad". Es verdad que a nosotros nos interesa el hombre, con su alma y su cuerpo, pero el hombre no es algo aislado, solitario, aparte de las otras cosas. Sus características más definidas son solamente casos especiales de lo que existe universalmente.

Esto se ve con más claridad en el tercer carácter general de los modos, su "tendencia a persistir en su propia esencia". "Cada cosa —afirma el filósofo en la 6ª proposición de la tercera parte de la *Ética*— en cuanto de ella depende, se esfuerza en perseverar en su ser". En las dos proposiciones siguientes agrega que este esfuerzo es la esencia actual de la cosa misma y "no envuelve un tiempo finito, sino uno indefinido". Las cosas individuales, explica el filósofo, expresan de una cierta y determinada manera la potencia divina, la potencia por la

cual Dios actúa. La actividad divina es inmanente al universo y las partes constitutivas del universo no son estáticas; son dinámicas, activas. Su esencia y su existencia fluyen de la potencia divina, pero en el mundo de la sucesión este hecho eterno toma la forma de un proceso temporal. Lo que Spinoza llama providencia general y lo que llama providencia especial son una sola, en virtud de que, conforme lo sostiene en el quinto capítulo de la primera parte del *Breve Tratado,* Dios es una *actuosa essentia* de cuyos atributos proceden todas las cosas. En el prefacio a la tercera parte de la *Ética,* Spinoza subraya que la Naturaleza es en todas partes una y la misma.

* * *

Pero esto no excluye la diversidad en los grados del ser; de los atributos de Dios proceden inmediatamente unos modos infinitos, y otros, mediatamente. Análogos niveles o grados del ser aparecen también dentro de los modos finitos. Todo modo es lo que es, dentro de un sistema, pero unas partes del mismo sistema —así interpreta León Roth las ideas de Spinoza— son más y otras menos significativas, unas más y otras menos representativas del carácter del todo. Diríase que según Spinoza, algunas cosas están más cerca de Dios que otras; participan más de su naturaleza, tienen más "valor" que otras. Sin duda hay razones que justifican esta interpretación, pero también cabe refutarlas con fundamento. Sí hay, en cambio, una idea meridianamente clara en la concepción del filósofo, idea en la que insiste más de una vez en el curso de su obra. Sus *modos infinitos* no son *generalizaciones,* abstracciones, sino realidades concretas como son realidades concretas los atributos de que derivan, de manera inmediata, unos, y, de manera mediata, otros; concretos igualmente son los modos finitos, pero lo que cada uno de ellos tiene de particular es indescriptible por su misma infinita multiplicidad.

* * *

Lo que hemos visto hasta ahora sobre el mundo según la concepción de Spinoza, nos sugería sobre todo la imagen de algo desplegado en lo que llamamos espacio. Tócanos ahora indagar lo que Spinoza dice acerca de ese mismo mundo considerado como transcurriendo en lo que llamamos tiempo, dando por ahora un contenido provisional al término tiempo que en la obra del filósofo tiene un significado especial. Para persuadirnos acertadamente del alcance de sus ideas en este punto, hemos de investigar el papel que en su doctrina desempeñan las nociones de *duración, tiempo* y *eternidad,* y el sentido peculiar de cada una de ellas. En *Cogitata Metaphysica* (I, 4), el filósofo define la duración con estas palabras: "Duración es el atributo bajo el cual concebimos la existencia de cosas creadas, en cuanto perseveran en su propia actualidad". Descartes, en los *Principios de la Filosofía* (I, 55), fuente para Spinoza, dice así: "Meramente pensamos que la duración de cada cosa es un modo bajo el cual concebiremos esta cosa, en cuanto persevera en existir". Wolfson [1]), comentando los dos textos, señala entre Spinoza y Descartes tres diferencias: 1) Descartes llama a la duración *modo* y Spinoza la llama *atributo;* 2) Descartes habla de *existir,* y Spinoza, de *existir actualmente;* 3) Descartes habla de *cosas,* y Spinoza, de *cosas creadas.* En cuanto a la primera diferencia, la sustitución de *modo* por *atributo* le fué sugerida a Spinoza por textos del propio Descartes. Respecto de la segunda, se ha de tener presente que al emplear la palabra *existencia* los autores querían subrayar que el *movimiento* no era requisito para concebir la duración. Spinoza, por su parte, al hablar de existencia *actual* quería expresar una existencia que no fuese solamente existencia en el pensamiento. Wolfson juzga posible que Spinoza haya estado influído por Suárez, el cual insiste en que la duración ha de ser atribuída a cosas que existen "en actualidad". En *Cogitata Metaphysica* (II, 10) Spinoza afirma que "la duración es una afección de la existencia y no de la esencia de las cosas",

---

1) HARRY AUSTRYN WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza,* t. I, pág. 347.

anticipando, así, una idea que se completa en la demostración de la proposición 30 de la segunda parte de la *Ética*: "La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia, ni de la naturaleza de Dios, en virtud de que nuestro cuerpo es determinado a existir y a actuar de una cierta manera por causas que a su vez son determinadas por otras causas a existir y actuar de cierta manera..."

Cuando dice cosas "creadas", Spinoza se refiere a cosas cuya existencia depende de una causa, es decir, expresa que la duración pertenece a cosas "cuya esencia debe distinguirse de su existencia".

En cuanto al tiempo, Spinoza afirma en la proposición 44 de la segunda parte de la *Ética*: "Nadie negará que imaginamos el tiempo porque imaginamos que ciertos cuerpos se mueven más rápidamente o más lentamente que otros, o con igual rapidez". Así, cabría pensar que para Spinoza, tiempo y duración son lo mismo; el tiempo sólo sería "un modo del pensamiento que sirve para explicar la duración", "una porción de la duración medida por el movimiento". Toda cosa que para existir depende de una causa, es decir, cuya existencia es algo añadido a su esencia, puede ser concebida como existente o como no existente, y Spinoza la llama "cosa creada". Por otra parte, nuestra mente, al comprender la existencia dada de una cosa, la comprende como algo que persevera en su actualidad. Esta concepción del objeto exterior existente como algo que persevera en su propia actualidad, este atributo bajo el cual concebimos la existencia, es lo que se llama duración. Así, la duración se refiere únicamente a cosas que tienen existencia, y sólo a su existencia y no a su esencia.

Estas ideas de Spinoza, ciertamente no del todo precisas, se aclaran en alguna medida con el texto de varias cartas de su Epistolario, de las que cabe inferir que la duración pertenece a existencias que tienen a Dios como su causa eficiente, es decir, pertenece a "cosas creadas", lo que la distingue de la eternidad. La duración, además, se ha de concebir como ilimitada, no medida, indeterminada, y esto la distingue del tiempo. Para completar las ideas de Spinoza en este punto, se ha de recordar

la definición cinco de la segunda parte de la *Ética*. Esta definición dice así: "La duración es la continuación indefinida de la existencia. El tiempo, a su vez, no difiere esencialmente de la duración, es sólo una porción limitada de la duración".

También la eternidad se refiere únicamente a cosas existentes, "cosas reales". Pero ella sólo se aplica a las cosas cuya esencia envuelve la existencia, es decir, a cosas *no creadas*, por consiguiente, nada más que a Dios o la sustancia. En *Cogitata Metaphysica* y en el Epistolario del filósofo, encontramos ideas que integran la concepción espinociana sobre la eternidad: Esta es —afirma Spinoza en su libro sobre Descartes— un "atributo bajo el cual concebimos la infinita existencia de Dios". En la epístola 12, Spinoza escribe a su amigo Ludwig Meyer: "Bajo el concepto de duración sólo podemos concebir la existencia de los modos, mientras que la de la sustancia es concebida como eternidad, es decir, como un disfrutar infinito de la existencia o del ser". Y en otro pasaje agrega: "Ahora, el tiempo y la medida proceden del hecho de que podemos a voluntad delimitar la duración y la magnitud, cuando concebimos a ésta fuera de la sustancia y en aquélla hacemos abstracción de la manera en que fluye de las cosas eternas. El tiempo sirve para delimitar la duración, la medida sirve para delimitar las magnitudes de tal manera que las imaginamos con toda la facilidad posible. Luego, del hecho de que separamos de la sustancia misma las afecciones de la sustancia y las repartimos en clases para imaginarlas con la mayor facilidad posible, proviene el número con cuya ayuda llegamos a determinaciones precisas. Se ve claramente, por eso, que la medida, el tiempo y el número no son más que maneras de pensar o más bien de imaginar". Spinoza para ser más inteligible, presenta a Meyer este ejemplo: "Desde que se habrá concebido abstractamente la duración y desde que, confundiéndola con el tiempo, se habrá comenzado a dividirla en partes, se hará imposible comprender de qué manera, por ejemplo, puede pasar una hora. Para que trascurra, en efecto, será necesario primero que pase la mitad de ella, luego la mitad del resto y luego la mitad del nuevo resto, y dividiendo así al infinito la mitad del resto

jamás se podrá llegar al fin de la hora". Para el filósofo "querer componer la duración con instantes es lo mismo que querer formar un número agregando ceros".

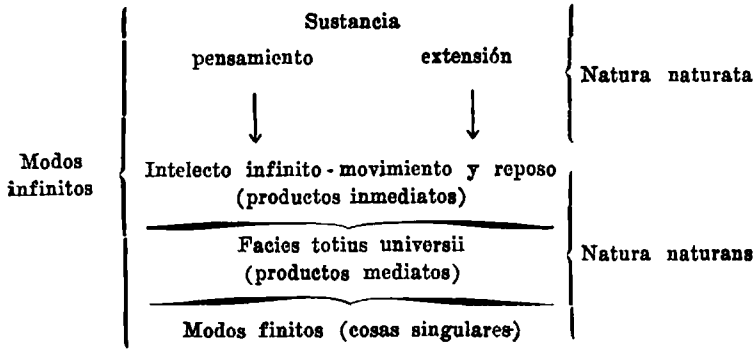
Spinoza apenas esbozó una teoría sobre el mundo. Los pasajes en que la diseñó en sus rasgos más generales pueden interpretarse de maneras distintas. Él mismo pensaba desenvolver su pensamiento en una *Filosofía de la Naturaleza* que fuese complemento de la *Ética*. Aceptaba algunos de los presupuestos básicos del racionalismo científico de su tiempo, y a la vez disentía de él en cuestiones de principalísima importancia. Su disconformidad con Descartes procedía de la honda divergencia entre las concepciones metafísicas de uno y otro. Nuestro filósofo no ignoraba "los métodos de procedimiento de los empíricos y recientes filósofos" a que se refiere en la nota del párrafo 13 del segundo capítulo del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. No menospreciaba el valor de sus conclusiones, aunque les asignaba una significación subsidiaria en la escala de los conocimientos. Conocedor de la ciencia, como lo prueba en sus libros, en varias de sus cartas y en su estudio sobre el arco iris, tenía una visión precisa sobre la indagación de las leyes que rigen los fenómenos naturales y el empleo en ella de nociones matemáticas. Seguramente se refería a la física, cuando en el apéndice a la primera parte de la *Ética*, refuta la tesis de las causas finales, señalando cómo en las matemáticas y *también fuera de las matemáticas* logra el hombre el verdadero conocimiento, buscándolo por un camino que nada tiene de común con la concepción finalista.

* * *

En las páginas del presente capítulo vimos cuán difícil es ensayar la explicación del mundo espinociano partiendo de la tesis que afirma la existencia de una sola sustancia con infinitos atributos, de los que sólo conocemos la Extensión y el Pensamiento. Harold Höffding traza este esquema de la concepción de Spinoza sobre la producción del mundo por Dios [1]:

---

1) HAROLD HÖFFDING, *Spinoza's Ethica*, pág. 42.



El esquema de Höffding no es ni más ni menos fundado que los de otros autores, todos construídos sobre la base de pocas páginas de los escritos del filósofo. A él no se le escapaba la imposibilidad de derivar las cosas físicas particulares, de la sola materia considerada como algo inerte, como pura extensión. La carta en que así se lo dice a Walter Tschirnhaus es categórica en este punto. Al declarar que no había tenido tiempo para poner en orden sus ideas sobre esta cuestión, reconocía, al mismo tiempo, una omisión en su doctrina y no hacía de esta omisión un mérito; admitía que se encontraba ante una dificultad que aún no había salvado. Este reconocimiento prueba cuán arbitraria es esta aseveración de Gebhardt: "Para una cuestión esencial de la teoría de la inmanencia, Spinoza no ha querido crear ningún símbolo: para la cuestión del origen de las cosas finitas en lo infinito, de la totalidad en la unidad" [1]). Gebhardt formula erróneamente el problema que quedó insoluble. En efecto, de lo que se trata es de explicar, no el origen de la totalidad en la unidad, sino el origen de lo diverso y múltiple en lo Uno.

Señalar este vacío en la filosofía de Spinoza, es enunciar una objeción de la que son susceptibles todas las filosofías de estructura deductiva. Válidas para la razón, su flaqueza se muestra en el momento en que, desde sus premisas, se quiere extraer las cosas particulares que se imponen ante la concien-

1) Carl Gebhardt, *Spinoza, ed. Reclam*, Leipzig, págs. 105-6.

cia del hombre. La mente humana se ve de pronto ante un abismo, que en último término es el mismo que aparece en las filosofías que toman el camino opuesto: partir de las cosas singulares para llegar al *principio*. Aquí, el principio no resulta fundadamente *inducido;* allí las cosas no son comprensiblemente *deducidas*. Spinoza, al afirmar que el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas, afirmó, a la vez, la racionalidad del mundo físico. Este mundo debía ser penetrable a la razón humana ya que el hombre es parte de la Naturaleza y no un imperio dentro de un imperio, como el filósofo lo dice verbalmente. Pero subsiste sin respuesta la pregunta: ¿Cómo se deducen las cosas particulares de los *modos infinitos?*

CAPITULO IV

LA ANTROPOLOGÍA DE SPINOZA

El hombre. — Cuerpo y alma. — El cuerpo humano. — Su composición. — Su relación con los demás cuerpos. — El alma. — El alma, idea corporis. *El alma,* idea mentis. — *Dificultades de la definición espinociana de alma. — La relación de alma y cuerpo. — La personalidad.*

En el capítulo anterior vimos la dificultad que se presentaba dentro del espinocismo, al querer deducir los modos finitos a partir de los modos infinitos. Pero la objeción contra la doctrina de Spinoza que enunciamos después de ocuparnos de su visión del mundo, nada dice contra nuestro método, consistente en haber estudiado las ideas del filósofo sobre la realidad física a continuación de sus ideas sobre Dios, sin olvidar que, en términos absolutos, para Spinoza, el mundo y Dios son inseparables, que, para él, fuera de Dios nada hay ni puede ser concebido. Creemos haber seguido un método más recomendable que el de León Brunschwicg en su admirable libro *Spinoza et ses contemporains,* donde al capítulo sobre Dios sigue inmediatamente uno dedicado al hombre. Es verdad que el hombre es manifestación de Dios en los atributos de extensión y pensamiento, pero también es verdad que el hombre vive y actúa en medio de un mundo de cosas. Spinoza trata de la relación del hombre con su contorno y de su posible conocimiento de las cosas en términos de los que fluye que conocer las cosas es para

el hombre condición para un mejor conocimiento de sí mismo. Pero tanto el conocimiento que el hombre tiene de sí como el que tiene de las cosas, son plenamente conocimiento cuando todos los hechos aparecen en un enlace necesario dentro de cada uno de los atributos de Dios. Todo es verdaderamente comprendido cuando se lo percibe en función de la necesidad propia del ser de la divinidad. Por ello se ha de insistir en que estudiar la concepción de Spinoza sobre el hombre después de haber visto su concepción sobre el mundo, no significa que dentro del espinocismo el hombre sea de alguna manera resultado de un mundo ajeno a Dios. El hombre es reflejo, manifestación, de Dios, y, por eso, en ningún instante habremos de olvidar que el ser humano, a igual de todo lo que hay y acontece, está vinculado al fondo último de la realidad.

El hombre piensa, tiene pasiones; construye la ciencia y quiere ser feliz. Se quivoca unas veces, otra está en la verdad. La psicología humana, los ideales humanos, la virtud posible y los vicios ciertos, dependen de lo que el hombre es. Y lo que el hombre es y puede ser sólo cabe saberlo a la luz de la metafísica. Así, lo que podríamos llamar antropología es, en el sistema de Spinoza, consecuencia lógica de su teoría sobre la sustancia y lógico antecedente de su psicología y su moral. Esta antropología está, sobre todo, esbozada en la segunda parte de la *Ética,* aunque no solamente en ella.

Los seres humanos, como todos los otros seres de la Naturaleza, son modos; como todos los otros modos, los hombres procuran persistir en su propia esencia. La primera tendencia del hombre es un esfuerzo: el esfuerzo por perseverar en su ser indefinidamente. Pero cada hombre no es una sustancia independiente, ni tampoco hay una sustancia a la que se pueda llamar *el hombre,* pues nada hay fuera de la sustancia única. En el hombre esta última se manifiesta de maneras *modales* en sus atributos de extensión y pensamiento. El filósofo lo dice con precisión en la proposición 10 de la segunda parte de la *Ética*: El ser de la sustancia no pertenece a la esencia del hombre; en otros términos, no es la sustancia quien constituye la forma o la esencia del hombre. ¿Qué es, entonces, el hombre?

"Dios —dice Brunschwicg comentando a Spinoza— ha sido definido tal como es en sí, fuera de toda consideración humana; nada hay en él que nos dé directamente la ciencia del hombre. Por otra parte, puesto que la esencia del hombre se vincula, no a la serie de los fenómenos que se encadenan en el tiempo, sino a la serie de realidades eternas, es imposible comprender esta esencia subordinándola a otra. En efecto, es imposible establecer un orden fijo en lo eterno, puesto que la idea de eterno excluye toda sucesión y toda jerarquía; allí, todas las realidades, por su misma naturaleza, se dan simultáneamente.

"Así, la esencia del hombre no puede ser determinada directamente, como una consecuencia de la naturaleza de Dios o del sistema eterno de las cosas. Es necesario hacer un rodeo, recurrir a lo que Spinoza llama auxiliares [1])". Spinoza no desarrolló la teoría de los *auxiliares* en su metodología, porque el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* quedó inconcluso; tampoco la desarrolló en el capítulo siete del *Tratado Teológico-Político* donde se refiere a la interpretación de las cosas con un método por el cual se ha de "componer con cuidado una historia de la Naturaleza que proporcione datos ciertos de donde se puedan concluir las definiciones de las cosas naturales".

En estas líneas, Spinoza se refiere a lo que cabe llamar observación empírica y método experimental. Pero la experiencia no nos ilustra sobre las esencias de las cosas; lo más que hace es "determinar a nuestra mente" a pensar en ciertas esencias, conforme lo señala el filósofo en la carta Nº 10 de su Epistolario. Pocos hechos de experiencia bastan para hacernos pensar en la esencia del hombre. Spinoza los incluye entre los axiomas de la segunda parte de la Ética: *"El hombre piensa. Sentimos un cuerpo que es afectado de distintas maneras. Las cosas particulares que sentimos y comprendemos son sólo cuerpos y modos de pensar"*. Ese cuerpo que sentimos afectado de distintas maneras es nuestro cuerpo, es el cuerpo de cada cual, y si el hombre piensa, es porque no solamente es

---

1) León Brunschwicg, *Spinoza et ses contemporains*, pág. 88.

cuerpo; también es alma. En el hombre, alma y cuerpo forman un mismo individuo, extenso y a la vez pensante, declara Spinoza en el escolio de la proposición 21 de la segunda parte de la *Ética;* la idea del cuerpo, es decir, el alma, y el cuerpo mismo, forman un solo individuo, concebido ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la extensión; es por eso que la idea del alma y el alma misma, son una sola y misma cosa concebida bajo el solo atributo del Pensamiento.

Para apreciar debidamente la visión de Spinoza sobre el ser humano, nos es menester examinar ceñidamente su concepción sobre el cuerpo, sobre el alma y sobre la relación entre ambos. El hombre en cuanto cuerpo tiene caracteres comunes con otras especies de cuerpos y está sujeto a las leyes generales de lo corpóreo. Cuanto vimos de las ideas de Spinoza sobre los cuerpos en el capítulo anterior, es para él una especie de introducción al mejor estudio de la naturaleza humana; se trata de una física apenas esquematizada como preliminar a su antropología. Sus opiniones respecto de una y otra podrían calificarse como rigurosamente mecanicistas, si no se tuviera presente la tesis sobre la unidad de la sustancia y la multiplicidad de los atributos, tesis que supone, junto a la afirmación de la diversidad entre Pensamiento y Extensión, la de su inseparabilidad.

Para Spinoza, tal como lo sostiene en uno de los postulados que preceden a la proposición 14 de la segunda parte de la *Ética,* "el cuerpo humano se compone de muchos individuos de naturaleza diferente, cada uno de los cuales es él mismo un compuesto en alto grado" [1]). El cuerpo del hombre, a semejanza de otros cuerpos, es un sistema de elementos más simples mantenidos en equilibrio de *movimiento y reposo.* "De los individuos que componen el cuerpo humano, algunos son flúidos, otros blandos, otros duros. Los individuos que componen el cuerpo humano, y, por tanto, el cuerpo humano mismo, son afectados de muchas maneras por los cuerpos exteriores.

---

1) Sobre la noción de "individuo", véase lo dicho en el capítulo anterior.

Para su conservación, el cuerpo humano tiene necesidad de muchos otros cuerpos de los que es sin cesar regenerado. Cuando una parte flúida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo exterior a chocar a menudo con una parte blanda, ella (la parte flúida) cambia la superficie de la parte blanda y le imprime en cierta manera rastros del cuerpo que actúa sobre ella misma. El cuerpo humano puede, de diversas maneras, mover los cuerpos exteriores y cambiar su disposición".

Las nociones contenidas en la segunda parte de la *Ética* sobre el cuerpo del hombre, considerado como un sistema de *movimiento y reposo,* están vinculadas a las que Spinoza había formulado con anterioridad en el *Breve Tratado.* Los cuerpos difieren entre sí por la diversidad en las proporciones de movimiento y reposo; el cuerpo humano, como todas las cosas que son reales, ha llegado a serlo a través del movimiento y el reposo. Más todavía, la existencia misma del cuerpo humano proviene de un equilibrio y proporción de movimiento y reposo, proporción que en el adulto es diversa de la que fué cuando sólo era un embrión; diversa será también cuando haya muerto. Diríase —interpreta Roth— que la creación cósmica traduce un proceso de distribución de movimiento y reposo, en el que el nacimiento y la muerte de los individuos humanos es uno de tantos episodios.

El cuerpo humano, sistema "en equilibrio" de movimiento y reposo, no es un fenómeno aislado en el universo. Integrado de *individuos,* compuestos a su vez de otros individuos ligados por cierta proporción de movimiento y reposo, el cuerpo del hombre es, a un tiempo, parte subordinada en el sistema total de la Naturaleza. Cuerpo con caracteres especiales, el del hombre, por ser parte de la Naturaleza, debe estudiarse en relación con el todo. En la epístola 32, que reprodujimos en el capítulo anterior, Spinoza señalaba la congruencia de todas las partes de la Naturaleza en el conjunto. El estudio acertado del hombre requiere que se haga en relación con las demás cosas que son *modos* y forman un sistema único dentro de los respectivos atributos: los sistemas se van subordinado unos a otros en

escalas crecientes. La mente humana puede distinguir partes y conjuntos —sistemas subordinados— dentro de la totalidad. Esto no lo advierte la imaginación; la razón lo debe admitir porque así es la realidad.

El cuerpo del hombre coexiste con otros; actúa sobre ellos y está sometido a la acción de ellos. Al tomar conocimiento de estas acciones nos ilustramos tanto respecto de nuestro propio cuerpo como acerca de los que ejercen acción sobre él. Spinoza lo dice con su lenguaje peculiar en la proposición 16 de la segunda parte de la *Ética*: La idea de cada una de las modificaciones por las que el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores ha de expresar la naturaleza del cuerpo humano y a la vez la del cuerpo exterior. El alma humana —dice el primer corolario de esta proposición— debe percibir al mismo tiempo que la naturaleza de su propio cuerpo la de muchos otros. En el segundo corolario de la misma proposición, el filósofo aclara su pensamiento: Las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores marcan mucho más la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de esos cuerpos exteriores.

Spinoza habla del hombre como constituído de *alma* y *cuerpo*. Alma y cuerpo son entre sí inseparables porque son *modos* en la única sustancia, pero son a la vez distintos porque están dentro de atributos también distintos. El alma pertenece al orden del pensamiento; el cuerpo pertenece al orden de la extensión. En las proposiciones 38 y 39 de la cuarta parte de la *Ética* leemos: "Lo que dispone al cuerpo humano de tal modo que pueda ser afectado de muchas maneras, o lo que lo hace propio para afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores, todo eso es útil al hombre y tanto más útil cuanto el cuerpo es más susceptible de ser afectado y afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores; por el contrario, es nocivo al hombre aquello que hace a su cuerpo menos propio para afectar o ser afectado. Lo que conserva la relación de movimiento y reposo que entre sí tienen las partes del cuerpo humano es bueno. Lo que cambia esta relación es, por el contrario, malo". En romance sencillo esto significa que para Spinoza al hombre le es útil un cuerpo capaz de obrar y que mantenga un "equili-

brio normal". Este equilibrio favorece al hombre, que es a un tiempo *cuerpo* y *alma*.

* * *

Para definir con la mayor precisión posible el pensamiento de Spinoza, es oportuno examinarlo, como lo hace León Roth, a la luz de los dos grandes tipos de concepción sobre el alma que históricamente se vinculan con las tradiciones del platonismo y del aristotelismo. Platón pensaba que el cuerpo es la cárcel temporaria del alma, cárcel cuyo encierro se rompe con la muerte. El alma sería una entidad que sólo depende de sí misma, con una historia que le es propia y de la que la residencia en la tierra es sólo un incidente. Distinta es la doctrina de Aristóteles: el alma es la forma de aquello de que el cuerpo es la materia. Cuerpo y alma son por eso tan indistinguibles (excepto lógicamente) como cualquier otra de tales asociaciones, y en el curso ordinario de las cosas persisten y perecen simultáneamente. Junto a esta tesis, Aristóteles admitía la inmortalidad del "intelecto".

La concepción de Spinoza se asemeja a la vez a la aristotélica y a la platónica. A la primera, porque para Spinoza cada cosa tiene alma o un lado mental; lo corporal y lo mental están íntimamente implicados el uno en el otro. Con la doctrina platónica coincide la de Spinoza, porque para él también el alma tiene su vida propia. El orden y la conexión de las ideas, aunque es el mismo que el orden y la conexión de la contraparte física, es distinto e independiente de él. Mas el admitir esta similitud del pensamiento de Spinoza con el platonismo, no ha de hacernos olvidar que en este punto la teoría de nuestro filósofo sobre el alma es consecuencia de su doctrina sobre la independencia de los atributos en la sustancia única, en Dios, independencia que a la vez importa la inseparabilidad entre ellos.

Cuando Spinoza define el alma del hombre lo hace en función del atributo divino del Pensamiento. Después de afirmar en la proposición 11 de la segunda parte de la *Ética* que el pri-

mer fundamento del ser del alma no es otra cosa que la idea de una cosa particular y que existe en acto, agrega en un corolario: "El alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios: y por consiguiente, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, sólo decimos que Dios, no en tanto que infinito, sino en tanto que se expresa por la naturaleza del alma humana o bien en tanto que constituye su esencia, tiene tal o cual idea; y cuando decimos que Dios tiene tal o cual idea, no solamente en tanto que tiene al mismo tiempo la idea de otra cosa, decimos entonces que el alma humana percibe una cosa de una manera parcial o inadecuada". En las líneas que se acaban de leer, el alma aparece como un *modo* en el *atributo pensamiento* de la sustancia divina. El alma es una parte del infinito entendimiento de Dios a la que corresponde una parte de la infinita extensión divina.

El alma es una idea que tiene un objeto: el cuerpo. Por eso, agrega Spinoza en la proposición 12 de la segunda parte de la *Ética*: "Todo lo que ocurre en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por ella; en otros términos, el alma humana necesariamente tendrá conocimiento de eso". "Por donde entiendo —prosigue Spinoza— que si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá ocurrir en ese cuerpo sin que el alma lo perciba".

Alma y cuerpo son modos en dos atributos, pero a tal punto se corresponden que, según la proposición 14 de la segunda parte de la *Ética*, el alma humana es capaz de percibir muchas cosas, y lo es tanto más cuanto su cuerpo puede adoptar mayor número de disposiciones. Así como el cuerpo está compuesto por múltiples "individuos", así —dice la proposición 15 de la segunda parte de la Ética— la idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchas ideas.

Nuestro filósofo juzga oportuno aclarar este punto en las proposiciones 22 y 23 de la segunda parte de la *Ética*: El alma humana no percibe solamente las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones. El alma no se conoce a

sí misma más que en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.

Por lo que se acaba de leer se podría creer que para Spinoza el alma es solamente un pensamiento sobre el cuerpo; una idea del cuerpo tan compleja como el cuerpo mismo. Varias proposiciones de la segunda parte de la *Ética* así lo dan a entender. Pero ésta no es toda la verdad. El alma se conoce a sí misma, es capaz de contemplarse a sí misma en una contemplación que es independiente del cuerpo. Esto fluye de la proposición 53 de la tercera parte de la *Ética*: Cuando el alma se contempla a sí misma y su potencia de acción, se alegra, y se alegra en proporción a la nitidez con que se representa a sí misma y su potencia de acción. Más todavía, en la proposición 34 de la quinta parte de la *Ética* Spinoza habla en términos que hacen pensar en una posible liberación del alma de la compañía del cuerpo: Sólo durante la duración del cuerpo está el alma sujeta a las afecciones pasivas. En el escolio de la misma proposición agrega: Los hombres tienen conciencia de la eternidad de su alma, pero confunden esta eternidad con la duración y la conciben por la imaginación o la memoria, persuadidos de que todo eso subsiste después de la muerte.

Así cabe hablar de desvinculación entre alma y cuerpo. En la quinta parte de la *Ética*, Spinoza, en más de un pasaje, expone ideas que relacionadas con las que acabamos de reproducir, ofrecen del alma una imagen alejada de aquella definición según la cual el alma es la idea del cuerpo. Es la idea del cuerpo, la idea de esta idea, pero también es más que eso. En el escolio de la proposición 38 de esa parte de su libro máximo afirma: La muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma, cuanto más el alma ame a Dios.

En el capítulo I de este volumen vimos la teoría de Spinoza sobre los grados del conocimiento, teoría de la que volveremos a ocuparnos en el capítulo V. En el capítulo VII comprobaremos que para Spinoza la perfección mayor la da el conocimiento del género más elevado. Consecuencia de ello será que el alma humana puede ser de tal naturaleza que lo que de

ella muera con el cuerpo no sea de ningún precio en comparación con lo que continúe existiendo después de la muerte. Spinoza distingue partes de valor diverso en el alma: La parte de nuestra alma que sobrevive al cuerpo, ya sea grande o pequeña, es más perfecta que la otra. En estas líneas volvemos a encontrar una rectificación explícita a la noción primera de la inseparabilidad de alma y cuerpo. Toda la doctrina de Spinoza sobre la vida eterna, supone la separación del intelecto de aquello que en el hombre es corpóreo. Spinoza, como el medieval Maimónides, concluía afirmando que una parte del alma puede existir y persistir sin el cuerpo. Ya no se trata de una independencia del alma frente al cuerpo, como son independientes entre sí los atributos de extensión y pensamiento; se trata de algo muy distinto. Spinoza admite que se conciba un modo del Pensamiento sin el correspondiente modo en la Extensión.

* * *

Por una parte el cuerpo humano sería para Spinoza un *individuo* compuesto, un modo finito en la extensión, y el alma humana sería la idea del cuerpo, un modo del pensamiento. Pero a la vez nuestra alma, en tanto que es inteligente, es un modo eterno del pensamiento, determinado por otro modo eterno del pensamiento, determinado, a su vez, por un tercero, y así al infinito. Todos estos modos tomados en conjunto constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios.

Hemos señalado contradicciones en las ideas de Spinoza sobre el alma, cotejando algunas de la segunda parte de la *Ética* con otras de la quinta parte. Pero aun sin salir de la segunda parte de la *Ética*, se advierten en la marcha del discurso del filósofo dificultades desconcertantes. La cuestión más apremiante que enfrenta al lector atento es ésta: El espíritu humano es la idea del cuerpo. Pero no sólo sabemos del cuerpo, sino también de nosotros mismos: el espíritu no sólo es *idea corporis*, sino también *idea mentis*. ¿Cómo conciliar esto con la concepción espinociana sobre el paralelismo? Spinoza contestaría que así como el cuerpo, en cuanto modo real, es objeto

del espíritu, así lo es también la idea. Habría en Dios una idea de la idea, una conciencia que fluye necesariamente de los atributos divinos; esa idea de la idea está unida con el espíritu como el espíritu es sustancialmente idéntico con el cuerpo. Nos encontramos, así, con un aspecto novedoso en la doctrina espinociana. El hecho de que el espíritu sea la idea del cuerpo, *idea corporis*, no significa que sea eso solamente. Más aún, la realidad del espíritu no tiene un fundamento corporal; en Dios, el modo de la extensión corresponde a la idea. Por eso cabe en Dios una idea de esta idea, la *idea mentis*, en la que la idea se torna objeto de otra idea. La idea no es una imagen reflejada de un cuerpo sustancial o que se encuentre en un alma sustancial; es más bien la actividad del pensamiento divino. En el hombre, esta idea es modo del Pensamiento ligado al modo de la Extensión. Nuestra autoconciencia no es un acto absoluto de la sustancia espiritual, sino un modo de un modo. Freudenthal [1]) cree que de esta manera se resuelve la dificultad arriba apuntada. Pero él mismo reconoce que no tardan en asomar nuevos problemas. En efecto, en el hombre se manifiestan dos atributos divinos, el pensamiento y la extensión. Dios, por su misma perfección tiene infinitos atributos, y, por consiguiente, cada modo debiera expresarse en infinitos atributos; entonces el hombre debiera ser, no sólo extenso y pensante, sino que también debiera tener de los demás atributos. Sin embargo no es así, porque los atributos divinos pueden manifestarse separadamente. Mas, siendo esto verdad, debiera ser posible la existencia de cuerpos sin espíritu y de espíritus sin cuerpo. A esta cuestión precisamente se refirió Walter Tschirhaus en una carta a Spinoza preguntándole cómo era posible que el hombre manifestara dos atributos solamente si cada cosa debiera expresar los atributos infinitos; ¿cómo se explicaba que nos sean desconocidos los atributos restantes? ¿Habremos de admitir que hay cosas que son modos de los demás atributos, sin ser pensantes y extensas? Spinoza contestó: *Cada cosa es expresada en el infinito entendimiento de*

---

1) J. Freudenthal, *Spinoza*, Heidelberg, 1927, 2ª parte, cap. VI.

Dios de maneras infinitas; pero aquellas ideas infinitas en que eso se expresa no pueden constituir un único y mismo espíritu de la cosa particular, sino espíritus infinitos. Para Freudenthal estas palabras son susceptibles de dos interpretaciones diferentes. Según una de ellas, un espíritu infinito, y sólo él, abarca todas las modificaciones infinitas que constituyen cada cosa particular. Esta interpretación no resolvería el enigma de porqué solamente nos son accesibles dos atributos. La otra interpretación sería: A cada atributo en Dios corresponde una idea particular o un espíritu distinto, es decir, habría infinitos espíritus para los atributos infinitos; y como nuestro espíritu está ligado a la extensión, no conocería los demás atributos, no conocería las ideas que corresponden a esos otros atributos, que sí serían conocidos por otros espíritus contenidos en el espíritu de Dios. Pero con esta interpretación desaparece la coordinación de los atributos y el pensamiento adquiere una supremacía infinita. Desaparece, a la vez, la igualdad entre los atributos y resulta inconcebible que la extensión y el pensamiento en nosotros sean tan perfectamente paralelos que toda modificación en el uno importe una modificación en el otro.

Las tentativas de Freudenthal tendientes a resolver las sucesivas contradicciones que van apareciendo en el pensamiento de Spinoza, conducen, según él mismo lo confiesa, a un callejón sin salida: por un lado, Dios está constituído de infinitos atributos de los que nada podemos saber ni sabemos; por otro lado, todo su ser se manifiesta de manera igualmente perfecta en el mundo que nosotros, los hombres, conocemos. Así, la dificultad mayor en lo concerniente a la doctrina espinociana sobre el alma está en que para el filósofo no hay cuerpo alguno al que no corresponda una idea y al propio tiempo deja sin respuesta esta pregunta: ¿Qué corresponde en el cuerpo a la idea de la idea, a la autoconciencia y a la tercera conciencia de la que la autoconciencia es el objeto?

Los intérpretes y comentaristas de Spinoza acaso tengan fundamentos para las glosas más encontradas sobre el sentido último de su concepción acerca del alma. Verdad es que

en los textos de Spinoza aparece del alma una visión bipolar: por una parte el alma es idea del cuerpo; por otra, el alma es una idea en el pensamiento divino. En mérito a esto último, Spinoza concebía la inmortalidad posible de una *parte* del alma. Se puede alegar que semejante interpretación contradice al paralelismo afirmado por Spinoza entre los modos en que se manifiestan los dos atributos de Pensamiento y Extensión. ¿Pero, acaso los atributos divinos son siempre equivalentes en la obra de Spinoza? Por momentos, ya lo hemos señalado, el atributo pensamiento tiene primacía sobre los otros; análogamente en el hombre, por momentos da primacía a lo espiritual.

* * *

Para el filósofo es verdad indiscutible que alma y cuerpo coexisten en el hombre y, sin embargo, no tienen el uno influencia sobre el otro. Esto no significa que sigan caminos divergentes; son paralelos, pero no se trata de dos sustancias diferentes en las que se produzcan procesos que sigan cada uno su curso propio aunque guardando una correspondencia constante. Alma y cuerpo no ejercen el uno acción sobre el otro, pero son en realidad una sola y misma cosa. Hay algo de lo cual el alma es una manifestación y el cuerpo otra manifestación. El alma es el aspecto mental de la misma modificación de la sustancia que, bajo el atributo de la Extensión, es "su cuerpo". El cuerpo es el aspecto físico de la misma modificación de la sustancia que, bajo el atributo del Pensamiento, es "su alma". Spinoza aclara su pensamiento en la segunda proposición de la tercera parte de la *Ética*: ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo. Esto es así, porque todos los modos del pensamiento tienen por causa a Dios en cuanto es cosa pensante y no en cuanto se manifiesta por algún otro atributo. Por consiguiente, lo que determina al alma al pensamiento es un modo del pensamiento y no un modo de la extensión, es decir, no es el cuerpo. El movimiento y el reposo del cuerpo, a su vez, deben derivar

de otro cuerpo, que, a su turno, esté determinado por un tercero al movimiento y al reposo. En una palabra, todo lo que se produce en un cuerpo ha debido provenir de Dios en tanto se lo considera afectado por un cierto modo de la extensión, y no por un cierto modo del pensamiento. Lo que acontece en el cuerpo no puede provenir del alma, que es un modo del pensamiento. En conclusión: la coexistencia de alma y cuerpo no trae aparejada acción recíproca entre ellos.

El filósofo advierte el alcance de esta tesis. La desarrolla y comenta en un extenso escolio de la segunda proposición de la tercera parte de la *Ética*. Sigamos ceñidamente sus reflexiones. En el escolio de la séptima proposición de la segunda parte de la *Ética* aprendimos que el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, concebida ya por el atributo del Pensamiento, ya por el atributo de la Extensión. Por eso, el orden o encadenamiento de las cosas es el mismo, ya se considere la Naturaleza bajo uno o bajo otro atributo; también el orden de las acciones y de las pasiones de nuestro cuerpo y el orden de las acciones y pasiones de nuestra alma son por su índole simultáneas. A Spinoza no se le escapa que cualquiera sea el vigor de sus argumentos, no se aceptará su tesis si no la prueba con hechos de la experiencia, pues de hondo arraigo es la convicción de los hombres de que por la sola acción del alma, el cuerpo se pone en movimiento o en reposo. Los hombres están corrientemente persuadidos de que el cuerpo ejecuta gran número de operaciones por obra de la voluntad y del pensamiento.

¿Qué fundamento tiene esta convicción? Hasta ahora no se ha recogido aún la experiencia de lo que el cuerpo es capaz o incapaz de hacer por las solas leyes de la naturaleza corporal, sin recibir del alma determinación alguna. Nadie conoce la economía del cuerpo humano como para explicar todas sus funciones. En cambio, el observador menos empeñoso descubre en los animales cosas que maravillan y sobrepasan la sagacidad de los hombres. El sonámbulo, a su vez, ejecuta acciones que durante la vigilia no se atrevería a repetir. Todo esto demuestra que el cuerpo, por las solas leyes

de su naturaleza, es capaz de una multitud de operaciones que son motivo de asombro para el alma. Nadie podría negar los hechos que se acaban de mencionar, y, en cambio, ¿sabe alguien cómo y por cuáles medios el alma mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento le puede comunicar, ni, en fin, con qué rapidez es capaz de moverlo? Cuando los hombres afirman que tal o cual acción física procede del imperio del alma sobre el cuerpo, sólo confiesan, en términos de un saber pretencioso, que ignoran las causas de esta acción.

Spinoza enuncia las posibles objeciones a su tesis y las refuta una después de otra: a) Se podría alegar que aun cuando ignoramos por cuáles medios el alma mueve al cuerpo, sabemos por experiencia que si el alma no está en disposición de pensar, el cuerpo permanecerá inerte. b) Se podría alegar también que nuestra experiencia nos enseña que el alma tiene enteramente en su poder el hablar y el callar y numerosas acciones más. Spinoza acude a hechos de fácil comprobación para responder a estos argumentos que a su juicio sólo aparentemente están fundadas en la experiencia. El alma es incapaz de pensar cuando el cuerpo está en la inercia; esto se comprueba por el hecho de que cuando el cuerpo está dormido, el alma cae en sueño y no conserva el poder de pensar que tuvo durante la vigilia. Más aún, cuando el cuerpo está mejor dispuesto para tal o cual imagen, más dispuesta está el alma para contemplar tal o cual objeto.

Los adversarios de Spinoza aún podrían sostener que de las solas leyes de lo corpóreo sería imposible deducir las causas de los edificios, de los cuadros y de todas las obras del arte humano. ¿Si el cuerpo humano no fuese guiado por el alma, podría, por ejemplo, construir un templo? Spinoza replica a sus eventuales críticos con esta pregunta: ¿Saben ellos, por ventura, de qué es capaz el cuerpo ni lo que puede deducirse de la sola consideración de su naturaleza? Esos críticos sí saben, en cambio, que por las solas leyes naturales se ejecutan muchas operaciones que habrían juzgado imposibles sin la dirección de un alma. El mecanismo del cuerpo del hombre está hecho con un arte que sobrepasa infinitamente a toda

industria humana. En cuanto a la segunda objeción a sus tesis, Spinoza piensa que las cosas humanas irían mucho mejor si estuviera en poder del hombre el callarse o hablar. Pero la experiencia desgraciadamente le enseña que nada hay que el hombre gobierne menos que su lengua y de nada es el hombre menos capaz que de dominar sus apetitos.

Muchos creen que solamente somos libres respecto de las cosas que deseamos débilmente, porque el apetito que nos lleva a ellas puede ser rechazado con facilidad por el recuerdo de otro objeto que nuestra memoria evoca con frecuencia; sostienen, a la vez, que no somos libres respecto de esas otras cosas que deseamos con vigor. Si fueran consecuentes deberían suponer que nuestras acciones son siempre libres. Suposición falsa en verdad, pues la experiencia enseña que hacemos cosas de las que pronto nos arrepentimos. Y a menudo también, cuando estamos agitados por pasiones contrarias, aunque veamos lo mejor, hacemos lo peor. El niño cree que desea libremente la leche que lo nutre. Si se irrita, se cree libre de buscar la venganza; si tiene miedo, se cree libre de huir. Libre se cree el hombre ebrio al pronunciar palabras que, una vez recuperada su lucidez, quisiera prontamente retirar. El hombre delirante y el niño, incapaces de contener el impulso de sus palabras, están convencidos de que hablan por una libre decisión del alma.

Spinoza concluye sus reflexiones: La experiencia y la razón están de acuerdo en que los hombres solamente se creen libres porque teniendo conciencia de sus acciones no la tienen de las causas que las determinan. La experiencia también enseña que los decretos del alma son meramente los apetitos, diversos según varíen las disposiciones cambiantes del cuerpo. De todos estos hechos resulta claramente que la decisión del alma, el apetito y la determinación del cuerpo son coincidentes por naturaleza, o, para decirlo mejor, son una misma y sola cosa: la llamamos *decisión* cuando la consideramos desde el punto de vista del pensamiento; cuando la consideramos desde el punto de vista de la extensión y la explicamos por las leyes del movimiento y el reposo, la llamamos *determina-*

ción. Esto se nos hace más claro al tomar en cuenta que nada podemos hacer por la decisión del alma si no es con ayuda de la memoria. No podemos pronunciar una palabra si no la recordamos, y no depende de la libre potencia del alma el recordar una cosa u olvidarla. Por eso se suele creer que solamente cabe hablar de decisión del alma cuando callamos o decimos algo que la memoria no recuerda. ¿Pero cuando soñamos que hablamos, no creemos, acaso, que pronunciamos ciertas palabras en virtud de una libre decisión del alma? Y sin embargo no hablamos efectivamente; o, si hablamos, es por un movimiento espontáneo de nuestro cuerpo. A veces también soñamos que escondemos cosas, que las disimulamos, en virtud de una decisión semejante a la que nos hace callarlas durante la vigilia. En fin, soñamos realizar libremente acciones que despiertos no osaríamos cumplir. Habría que admitir, entonces, en el alma dos especies de decisiones: las fantásticas y las libres. Por todas estas razones se ha de aceptar que la decisión del alma que creemos libre no se distingue verdaderamente de la imaginación o de la memoria. Según Spinoza, quienes creen que pueden hablar, callarse, en una palabra, actuar en virtud de una libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos.

En el extenso escolio que acabamos de reflejar se comprueba que a Spinoza no se le escapaba lo discutible de los argumentos con que niega la acción del alma sobre el cuerpo; por eso creyó necesario invocar hechos de la experiencia para confirmarlos.

* * *

El alma humana no actúa sobre el cuerpo ni el cuerpo sobre el alma. Son en determinadas series, expresiones concurrentes ligadas por leyes causales. Esta es la tesis de Spinoza. Pero al propio tiempo sostiene, en la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*: el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, en otros términos, un cierto modo de la extensión, que existe en acto y nada más. En un corolario deja establecido que el hombre está compuesto de

un alma y un cuerpo y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos. ¿Cuál es, pues, la relación entre alma y cuerpo? El filósofo la explica en un escolio. Para comprender, dice, la unión, en el hombre, de alma y cuerpo, es menester el conocimiento previo de la naturaleza del segundo. Si se quiere determinar en qué consiste el alma humana, qué la distingue de las otras almas y porqué es superior a ellas, es menester una noción acabada de la naturaleza de su objeto. Spinoza se limita a decir: "a medida que un cuerpo es más propio que los otros para actuar o para padecer simultáneamente de múltiples maneras, está unido a un alma más capaz de percibir simultáneamente gran número de cosas; y cuanto más las acciones de un cuerpo dependen de él mismo, en otros términos, cuanto menos necesidad tiene del conjunto de cuerpos para actuar, más el alma que le está unida es propia para el conocimiento distinto. Por ahí se puede conocer la superioridad de un alma sobre las otras y advertir también por qué razón sólo tenemos de nuestro cuerpo un conocimiento muy confuso, y muchas otras cosas".

Spinoza, en las proposiciones siguientes reitera su afirmación de la íntima conexión entre alma y cuerpo: El alma humana es capaz de percibir mucha cosas y lo es tanto más cuanto su cuerpo puede recibir mayor número de disposiciones; debe percibir al mismo tiempo que la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchos otros cuerpos.

Hace un momento vimos que Spinoza, para probar su tesis sobre la falta de acción mutua entre alma y cuerpo, creía insuficientes los razonamientos puramente especulativos y acudía a argumentos de la experiencia. Ahora también invoca la experiencia al discurrir sobre la correspondencia entre alma y cuerpo. En la proposición 17 de la segunda parte de la *Ética* afirma que si el cuerpo humano es afectado por una modificación que expresa la naturaleza de un cuerpo extraño, el alma percibirá a este cuerpo como existente en acto o como estándole presente, hasta que su propio cuerpo reciba otra modificación, que excluya la existencia o la presencia de ese cuerpo extraño. Agrega luego en un corolario: El alma huma-

na podrá percibir como presentes los cuerpos exteriores, aunque no existan o no estén presentes, si el cuerpo humano fué afectado por ellos una vez. ¿Cómo se concilia esto con la tesis de la independencia entre alma y cuerpo, aun admitiendo que se trate de modos simultáneos en dos atributos distintos? Diríase que el propio Spinoza se ha preguntado por qué el alma percibiría como presentes a cuerpos exteriores que han afectado al cuerpo en el pasado. En todo caso se adelanta a la interrogación del lector en un escolio: Mientras los cuerpos exteriores actúan sobre las partes libres del cuerpo humano, de modo que éstas choquen a menudo sobre las partes más blandas, ocurre que estas últimas cambian su superficie, toman una dirección nueva, y, si más tarde, por un movimiento espontáneo, ellas chocan de nuevo en las mismas superficies, se reflejarán de la misma manera que cuando lo hicieron por obra de los cuerpos exteriores. Y, así, el alma humana formará nuevamente pensamientos, es decir, percibirá de nuevo los cuerpos exteriores como presentes. Spinoza admite que el hecho que se acaba de explicar pueda tener otras causas, pero cree suficiente la explicación dada. También cree que todos sus postulados "apenas contienen hechos que no sean establecidos por la experiencia". A las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como estándonos presentes, Spinoza, de acuerdo con el uso, las llama imágenes de las cosas. Como el alma percibe los cuerpos de esta manera, Spinoza dirá que el alma *imagina*.

Dada la conexión entre alma y cuerpo, el alma humana conoce al cuerpo y sabe que existe por las ideas de las afecciones que experimenta. Más aún, el cuerpo de un hombre es el único que ella conoce, pero no conoce a ese cuerpo mismo más que por sus afecciones. "El alma humana no envuelve el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano", dice Spinoza en una proposición de la segunda parte de la *Ética*. Las ideas de las afecciones del cuerpo humano en tanto que ellas se relacionan solamente con el alma humana, no son en absoluto claras y distintas, sino que son confusas. Más aún, en la proposición 29 de la segunda parte de la *Ética*,

Spinoza sostiene que ninguna idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano envuelve un conocimiento adecuado del alma. A primera vista estas afirmaciones del filósofo desconciertan; ellas se aclaran en un corolario y en el escolio de la misma proposición 29. Allí distingue entre el *conocimiento común* y la *intuición simultánea* de las cosas. El alma, todas las veces que percibe las cosas en el orden común de la Naturaleza, no tiene de sí misma ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino solamente un conocimiento confuso y mutilado. "Digo expresamente que el alma humana no tiene en absoluto un conocimiento adecuado de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino solamente un conocimiento confuso, todas las veces que ella percibe las cosas en el orden común de la Naturaleza; por lo que entiendo, todas las veces que está determinada exteriormente por el curso fortuito de las cosas a percibir esto o aquello y no todas las veces que está determinada interiormente, es decir, por la intuición de muchas cosas, a comprender sus conveniencias, sus diferencias y sus oposiciones; pues cada vez que está así dispuesta interiormente de tal o cual manera, ella percibe las cosas clara y distintamente como lo demostraré oportunamente".

No porque el alma conozca a *su* cuerpo en particular ha de ser tal conocimiento adecuado, pero, en cambio, dice Spinoza, en la proposición 39 de la segunda parte de la *Ética*, de lo que es común al cuerpo humano y a los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano es ordinariamente modificado y de lo que está igualmente en cada una de sus partes y en el conjunto, de eso el alma humana sí tiene idea adecuada. Y en un corolario agrega que el alma es capaz de percibir de una manera adecuada un mayor número de cosas según que su cuerpo tenga más puntos comunes con los cuerpos exteriores.

Al mismo tiempo, el alma puede tener un conocimiento que en nada se relacione con su propio cuerpo y los demás cuerpos. Es capaz de un conocimiento adecuado de la infinita y eterna esencia de Dios (proposición 47 de la segunda parte de la *Ética*), y, a la vez, no puede tener ideas que excluyan la exis-

tencia de su propio cuerpo, porque tales ideas son contrarias al alma. Más todavía, si alguna cosa aumenta, disminuye, favorece o impide la potencia de actuar de nuestro cuerpo, la idea de esta cosa aumenta, disminuye, favorece o impide la potencia de pensar de nuestra alma. A tal punto llega la correspondencia entre alma y cuerpo, que la primera se esfuerza en lo posible en imaginar cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del segundo. Y cuando el alma imagina cosas que disminuyen o limitan la potencia de actuar del cuerpo, ella procura en lo posible recordar algo que excluya la existencia de tales cosas.

Aun en lo concerniente a lo que Spinoza llama la eternidad del alma, el cuerpo tiene un papel marcado. Diríase que la aptitud del alma para la eternidad depende de condiciones corporales: Aquel, dice Spinoza en la proposición 39 de la quinta parte de la *Ética,* cuyo cuerpo es propio para un gran número de funciones, tiene un alma cuya mayor parte es eterna. En un escolio el filósofo aclara su pensamiento en términos que prueban acabadamente que su concepción de la eternidad del alma guarda muchos puntos de contacto con la tesis de Maimónides y otros pensadores de la Edad Media. Spinoza comienza diciendo que los cuerpos propios para un gran número de funciones, pueden sin duda ser de una tal naturaleza que correspondan a las almas dotadas de un gran conocimiento de ellas mismas y de Dios, y cuya mayor parte o la principal sea eterna, almas, por consiguiente, que casi nada tengan que temer a la muerte. Por eso, nuestro principal esfuerzo en esta vida es el de transformar el cuerpo del niño en otro cuerpo que corresponda a un alma dotada en alto grado de la conciencia de sí, de Dios y de las cosas; de tal manera que la parte de memoria o imaginación sólo tenga poco precio en relación con la parte de inteligencia.

En varios pasajes de la quinta parte de la *Ética* volvemos a encontrar unas ideas que afirman la conexión de alma y cuerpo junto a otras que afirman la independencia del alma respecto del cuerpo. Las proposiciones 1ª y 4ª afirman: Las afecciones corporales o imágenes de las cosas se ordenan y se

encadenan en el cuerpo exactamente según el orden y el encadenamiento que en el alma tiene los pensamientos y las ideas de las cosas. No hay afección del cuerpo de la que no podamos formarnos algún concepto claro y distinto. Frente a estas proposiciones, las que llevan los números 14,15 y 16 nos presentan un alma orientada hacia Dios: El alma puede hacer que todas las afecciones del cuerpo, es decir todas las imágenes de las cosas, se relacionen con la idea de Dios. Quien comprende clara y distintamente sus pasiones y asimismo ama a Dios, tanto más clara y distintamente se comprende a sí mismo y sus pasiones. Este amor a Dios debe ocupar el alma más que todo lo otro.

Según la proposición 22 hay necesariamente en Dios una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano bajo el carácter de eternidad. Pero al propio tiempo el filósofo distingue en el alma lo que está ligado al cuerpo y lo que es independiente de él (téngase presente que en ningún momento hay para Spinoza contacto entre alma y cuerpo). Spinoza admite en el alma una distinción, no sólo funcional, entre sus varios aspectos. Hay ciertas funciones del alma que son inseparables del cuerpo; otra, el intelecto, puede persistir eternamente después de la muerte del cuerpo. El alma (proposición 21) sólo puede imaginar algo o recordar algo, a condición de que el cuerpo continúe existiendo; y, en cambio (proposición 23), el alma humana no puede perecer enteramente con el cuerpo; algo queda de ella, algo de eterno.

Estas apreciaciones del filósofo se fundan en la distinción que hace entre tiempo y eternidad en el escolio de la proposición 23: La idea que expresa la esencia del cuerpo bajo el carácter de eternidad, es un modo determinado del pensamiento que se relaciona con la esencia del alma y que es necesariamente eterno. Sin embargo, es imposible que recordemos haber existido antes del cuerpo, porque en el cuerpo no se puede encontrar ningún rastro de esa existencia y porque la eternidad no puede ni medirse por el tiempo ni tener con el tiempo relación alguna. Pero, sentimos que somos eternos.

* * *

Aparentemente contradictorias, por momentos, las ideas de Spinoza sobre el problema de la relación entre alma y cuerpo, se pueden resumir así: a) Por ser alma y cuerpo modos en atributos distintos, el alma en el Pensamiento, y el cuerpo en la Extensión, Spinoza los presenta como desarrollos independientes, cada uno de los cuales sigue el automatismo necesario que le es inherente. b) Por el hecho de que alma y cuerpo forman un solo *individuo*, Spinoza señala la conexión entre ellos y muestra lo que en el cuerpo es útil a ese individuo. c) Por ser alma y cuerpo modos en atributos distintos, uno de ellos no puede determinar al otro, es decir, no hay *contacto* entre alma y cuerpo. d) Por el hecho de que forman un mismo individuo, lo que es propicio al cuerpo es propicio al alma, y el alma no puede tener ideas que excluyan la existencia del cuerpo. e) A pesar de lo que se señala en el punto d», Spinoza admite la eternidad del intelecto del alma, tesis que ciertamente contradice a su concepción sobre la correspondencia entre alma y cuerpo, a su afirmación de que el alma es la idea del cuerpo. f) Esta contradicción se resuelve con la tesis espinociana de que el alma además de ser el modo del Pensamiento que corresponde al modo que el cuerpo es en el atributo de la Extensión, es una idea en el pensamiento divino; más aún, el alma además de ser la idea del cuerpo (*idea corporis*) es la idea de esta idea (*idea mentis*). El alma es conciencia del cuerpo y conciencia de sí misma, es decir autoconciencia. Esta última noción nos conduce a la concepción de Spinoza sobre la *personalidad* [1]).

* * *

1) Se dice con frecuencia que Spinoza es antecesor de la teoría del paralelismo psicofísico, puesta en boga por distintos autores en el siglo XIX y en el actual. La afirmación es arbitraria si se le atribuye un sentido absoluto. Spinoza desarrolla una tesis como la del paralelismo psicofísico en cuanto ella es consecuencia necesaria de su doctrina sobre la diversidad y la correspondencia de los modos en los distintos atributos de la única sustancia. Pero al propio tiempo sostiene ideas que afirman también una actividad psíquica que no tiene concomitantes físicos.

Para el filósofo, la "personalidad" no se caracteriza solamente por obra del alma, sino también por el cuerpo. Más todavía, en la vida del hombre su persistencia como personalidad está ligada a cierta manera de estabilidad del cuerpo. Y así, para estimar debidamente las ideas de Spinoza sobre lo que llamamos personalidad, es menester volver a la noción de equilibrio, de movimiento y reposo, que encontramos al estudiar su concepción sobre el cuerpo humano. Según Roth, dentro del espinocismo ese equilibrio "en realidad, *es* nuestra personalidad", es nuestra vida, tanto mental como física. En el escolio de la proposición 39 de la cuarta parte de la Ética, Spinoza señala que entiende por muerte del cuerpo el hecho de que sus partes se dispongan de tal manera que tienen las unas respecto de las otras nuevas relaciones de movimiento y reposo. Pues, dice Spinoza, no me atrevo a negar que el cuerpo humano pueda conservar la circulación de la sangre y los otros signos de la vida, y, sin embargo, revestir una naturaleza muy diferente de la suya. No tengo, dice, ninguna razón que me obligue a establecer que el cuerpo no muera porque no se ha cambiado en cadáver, pareciendo la experiencia persuadirnos de lo contrario. Ocurre que a veces un hombre sufre tal cambio que no se puede decir que sea el mismo hombre. Spinoza ha oído contar de un poeta español que padeció una enfermedad por la cual quedó, aunque curado, en un olvido tan profundo de su vida pasada que no reconocía como suyas las fábulas y las tragedias que había compuesto; ciertamente se le hubiera podido considerar como un niño adulto si no hubiese guardado recuerdos de su lengua materna. ¿Esto parece increíble? ¿Qué decir entonces de los niños? El hombre, que en estado maduro tiene una naturaleza completamente distinta de la de los niños, ¿acaso admitiría que alguna vez ha sido niño si la experiencia y la inducción no le hicieran pensar de sí mismo lo que ve en otros?

Las líneas en que acabamos de reproducir casi literalmente ideas de Spinoza prueban que el filósofo juzgaba al equilibrio antes mencionado, como importante y hasta decisivo para nuestra personalidad. El hecho de que el filósofo en ellas se

refiera a un caso de desdoblamiento de la personalidad excluye toda duda al respecto. Para Spinoza, tales perturbaciones son consecuencia de alteraciones de equilibrio tanto en el modo que en el atributo extensión es el cuerpo humano como en el modo que en el atributo pensamiento es el alma humana.

El alma de un hombre es la manifestación bajo el atributo del Pensamiento del modo que, en el atributo de la Extensión, es el cuerpo. Habría de fluir de esto que toda modificación de un cuerpo se acompaña de una modificación en *"su"* alma. Esta modificación mental concomitante es el conocimiento. Por eso, el conocimiento inmediato está reducido a los estados del cuerpo de cada cual. Estos estados del cuerpo de todo hombre son en su mayor parte resultado de acciones de otros cuerpos. Por consiguiente, en cuanto podemos interpretar los rastros que estas acciones dejan en nuestro propio cuerpo, tenemos conocimiento indirecto de sus causas, es decir, de los otros cuerpos. Y bien, está claro que nuestros únicos datos para la interpretación de los rastros dejados en nosotros dependen tanto de la constitución de nuestros propios cuerpos en su condición de pacientes, como de la constitución de los otros cuerpos en cuanto son agentes.

Sin embargo, no se ha de suponer que el conocimiento sea algo extraño a nosotros, algo que se nos agregue desde fuera. El conocimiento es un estado espiritual. Lo que somos depende de lo que conocemos; nuestra conducta depende de la diversidad de nuestros sentimientos, que, a su vez, son resultado de lo diverso de los conocimientos posibles. Aquí se ve la relación de la moral de Spinoza con su antropología y, consiguientemente, con su metafísica. Para la antropología, el hombre es una expresión dual en los atributos de pensamiento y de extensión. La base de la conducta humana está en la que hemos visto ya como tercera característica universal de los modos: la tendencia a persistir en su ser. En el corolaria a la proposición 10 de la segunda parte de la *Ética* Spinoza sostiene: "Lo que constituye la esencia del nombre son ciertas modificaciones de los atributos de Dios". Y en la proposición 9 de la tercera parte afirma: "El alma, sea en tanto que tiene

ideas claras y distintas, sea en tanto que tiene ideas confusas, se esfuerza en perseverar en su ser un tiempo indefinido y tiene conciencia de este esfuerzo". En un escolio Spinoza agrega que este esfuerzo, cuando se relaciona exclusivamente con el alma, se llama *voluntad*. Pero cuando se relaciona a la vez con el alma y con el cuerpo se llama *apetito*. El *apetito*, entonces, es la esencia misma del hombre, de la que fluye necesariamente la busca de las cosas que sirven a su conservación. Entre el apetito y el deseo no hay más que una diferencia: el deseo se relaciona generalmente con el hombre en tanto que tiene conciencia de su apetito, y se lo puede definir como un apetito del que somos conscientes. De lo dicho, resulta que lo que llamamos persona humana es para Spinoza un individuo, constituído de alma y cuerpo, caracterizado porque se esfuerza conscientemente en perseverar en su ser. *Todos* los individuos tienden a perseverar; lo característico del hombre sería la *conciencia* de este esfuerzo. No obstante la correspondencia entre alma y cuerpo, entre lo psíquico y lo físico, Spinoza otorga primacía a lo psíquico en la definición del hombre, pues el alma, además de idea del cuerpo, es *idea de la idea*: el hombre es un ser autoconsciente.

CAPITULO V

LA PSICOLOGÍA DE SPINOZA

El hombre y su actividad psíquica. — La noción de pensamiento en la obra de Spinoza. — Las funciones cognoscitivas. — Los géneros de conocimiento. — El conocimiento del primer género. — Sensación, percepción, imaginación. — La memoria, sus factores. — El conocimiento del segundo género. — La razón. — Conocimiento científico. — La concepción espinociana de la verdad. — El conocimiento del tercer género. — La scientia intuitiva. — Las funciones activas. — Ideas de Spinoza sobre la voluntad.

Antes de proseguir nuestra tarea, creemos oportuno recordar en algunas líneas lo que de la filosofía de Spinoza hemos visto hasta ahora. En el capítulo inicial de este volumen expusimos la doctrina del *método* de nuestro filósofo. El último asunto detenidamente estudiado por Spinoza en su incompleta metodología era la *definición*. Con definiciones comienza la *Ética*. Su primera parte trata de Dios a la luz de una tesis sobre la sustancia y los atributos, y, por eso, nuestro segundo capítulo se ocupa de la concepción espinociana sobre la divinidad. El filósofo sostenía que existe una única sustancia, la sustancia divina, infinita y perfecta, dotada de un número infinito de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita y eterna. En el capítulo siguiente procuramos reconstruir la concepción espinociana sobre el mundo. Aunque el mundo no es algo separado de Dios, porque fuera de la sustancia divina nada hay, el filósofo distinguía, en la reali-

dad única, la *natura naturata* de la *natura naturans*. En ese capítulo señalamos en el espinocismo la presencia de factores de la ciencia del siglo XVII y al propio tiempo comprobamos que, a diferencia de las teorías científicas, Spinoza no concebía lo que llamamos materia como algo inerte; se trataba para él de algo animado, pues *extensión* y *pensamiento* son dos atributos de la sustancia única; aquello que llamamos *materia* y aquello que llamamos *espíritu* son expresiones de una misma realidad en dos lenguajes distintos.

Esto último lo debimos tener presente en el cuarto capítulo al ocuparnos de la *antropología* de Spinoza. En él tratamos de las ideas del filósofo sobre el alma y sobre el cuerpo. Procuramos exponer su opinión sobre la relación entre ambos y sobre la personalidad. Vimos que tras de la rígida estructuración de los razonamientos del filósofo se advertían dificultades considerables en su teoría sobre el hombre como persona: Distintas y hasta aparentemente contradictorias son las opiniones de Spinoza sobre la relación entre alma y cuerpo, pero cabía llegar a la conclusión de que su concepción sobre la persona está fundada en su doctrina sobre los *individuos* en el orden corporal y en la tesis de que el hombre, como todo otro individuo, se esfuerza en perseverar en su ser; que este esfuerzo en el hombre es consciente, que el ser humano tiene conciencia de sí mismo, que es auto-consciente. Ahora nos corresponde estudiar la *psicología* del espinocismo, las opiniones del filósofo sobre distintos aspectos de la actividad anímica. A punto de iniciar esta tarea, queremos subrayar que ella no podría cumplirse prescindiendo de los problemas que hemos tocado en el capítulo anterior ni tampoco prescindiendo de la preocupación moral, dominante en toda la obra de Spinoza.

Para nuestro filósofo no existen facultades psíquicas separadas entre sí. Pero sí existen para él distintos *modos* del *pensamiento*, pues da a esta palabra, referida al hombre, el mismo amplio sentido que Descartes en más de un pasaje de su obra, como, por ejemplo, en las *Meditaciones Metafísicas*. Los fundamentos de sus reflexiones en materia de psicología se hallan en último término en su concepción sobre la sustancia, pero

su antecedente inmediato está en los siguientes axiomas de la segunda parte de la *Ética*:

"II. El hombre piensa. III. Los modos del pensamiento como el amor, el deseo o las afecciones del alma, cualquiera sea el nombre con que se los designe, solamente existen si en el mismo individuo existe la idea de una cosa amada, deseada, etc. Pero la idea puede existir aunque no exista ningún otro modo del pensamiento. IV. Percibimos que cierto cuerpo es afectado de muchas maneras. V. Las únicas cosas individuales que sentimos o percibimos son cuerpos y modos de pensamiento". En el axioma III Spinoza subraya que la *idea* puede existir sin ningún otro modo de pensamiento, mientras los demás modos de *pensamiento* (estados psíquicos) no pueden existir si no existen ideas de las cosas a que se refieren esos estados psíquicos. Para Spinoza, la *idea* no es algo pasivo sino producto de la *actividad* del alma. En la tercera definición de la segunda parte de la *Ética*, afirma: "Por idea, entiendo una concepción del alma que el alma forma porque es una cosa pensante". Y como *explicación*, agrega: "Prefiero emplear la palabra *concepción* y no *percepción* porque el nombre percepción parece indicar que el alma es pasiva en su relación con el objeto. Y la palabra concepción parece expresar la acción del alma". El filósofo, toma, pues, lo psíquico como una actividad creadora de ideas, que acompañan otros hechos que designa con nombres distintos. Aunque en ningún momento procura hacer un estudio desinteresado de lo psíquico, ya que todas sus investigaciones están subordinadas a la finalidad ética, es un observador de perspicacia excepcional. Cualquiera sea el juicio que merezcan su metafísica y su teoría sobre la relación de alma y cuerpo, ciertamente se ha de admirar la agudeza de sus análisis y el ingenio de sus reflexiones.

De las distintas funciones psíquicas, Spinoza estudia con más prolijidad las que llamamos afectivas, hecho explicable dentro de la configuración general de su obra. En el siglo XVII hubo autores que juzgaban necesario el conocimiento del mundo físico para que el hombre pudiese someterlo a su imperio; Spinoza creía necesario el conocimiento de las pasio-

nes para que el hombre pudiese librarse de las que proceden de la ignorancia y vivir en conformidad con su razón. El estudio de nuestro filósofo sobre los sentimientos es el antecedente necesario de su moral. Y, así, en la *Ética*, la teoría sobre la virtud suprema y la suprema felicidad y el modo de alcanzarlas, está precedida por la descripción de la servidumbre a que las pasiones sujetan al hombre y por una suerte de anatomía y fisiología de los sentimientos o pasiones. Esta mayor atención que Spinoza presta a las pasiones, justifica que a nuestra vez les dediquemos un capítulo especial. En el presente sólo trataremos de las ideas de Spinoza sobre las demás funciones psíquicas.

Como cuadra al método geométrico, Spinoza desarrolla su exposición en forma continuada, en definiciones, proposiciones, demostraciones, corolarios y escolios. En ningún momento hace subdivisiones en capítulos al pasar de un tema a otro. Sin embargo, cabe distribuir los pasajes según los asuntos tratados en ellos. Es en la segunda parte de la *Ética* donde su autor estudia actividades anímicas en forma ordenada; en primer término examina las funciones cognoscitivas, luego encara el problema de la voluntad. Pero, para formarnos una idea acabada de las concepciones de Spinoza en las cuestiones que detendrán nuestra atención en este capítulo, nos será menester tomar en cuenta proposiciones de las demás partes de la *Ética* y afirmaciones contenidas en otros libros del filósofo. Estudiaremos sucesivamente sus opiniones sobre la sensación y la percepción, sobre la memoria y la imaginación y, luego, sobre el entendimiento y la intuición, abarcando así cuanto expone sobre las funciones cognoscitivas. Después nos detendremos en lo que dice sobre la voluntad.

* * *

Al considerar las opiniones de Spinoza sobre las que nosotros llamamos funciones cognoscitivas, se ha de tener presente que cuanto sostiene respecto de ellas pertenece por igual a la psicología y a la gnoseología. Se trata, ciertamente, de

descripciones y explicaciones de hechos psíquicos paralelas a reflexiones y juicios sobre el valor y la eficacia de cada uno para llegar a un conocimiento verdadero. Las nociones que Spinoza desenvuelve sobre esas funciones suponen a la vez disquisiciones sobre el error y la verdad. Adaptando el texto de Spinoza —pero, en todo caso, sin forzarlo— al orden de la exposición corriente en un libro de psicología, comenzaremos con sus apreciaciones sobre las sensaciones. Spinoza trata de ellas en las proposiciones 14 a 17 de la segunda parte de la *Ética*. En la primera afirma que el alma humana es capaz de percibir muchas cosas, y tantas más cuanto mayor sea el número de disposiciones que el cuerpo puede adoptar. En la demostración arguye: el cuerpo humano es afectado de numerosas maneras por los cuerpos exteriores, y también puede afectarlos de múltiples maneras, y el alma ha de percibir todo lo que acontece en el cuerpo. Para Spinoza, las sensaciones no nos llegan en forma elemental y aislada, sino que se agrupan para formar percepciones. Por eso, en la proposición 14, al referirse a la sensación, habla de la aptitud del alma de "*percibir muchas cosas*". La percepción del propio cuerpo, declara Spinoza en la proposición 15, está compuesta de muchas sensaciones elementales. En la proposición 16 de la segunda parte de la *Ética* y sus corolarios, el filósofo, al completar su pensamiento sobre las sensaciones, señala que estas últimas están condicionadas por las peculiaridades del cuerpo del hombre. No aparece en Spinoza una distinción neta entre sensación y percepción. Discurre frecuentemente en términos que tanto podrían referirse a la primera como a la segunda. La idea —afirma— de cada una de las modificaciones de que es afectado el cuerpo humano por los cuerpos exteriores, debe expresar a la vez la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo exterior. El alma humana ha de percibir al mismo tiempo que la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchos otros. Y todavía, las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores indican mucho más la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de ellos.

En lo que se acaba de transcribir se advierte claramente

que Spinoza consideraba nuestras sensaciones como relativas a nosotros mismos, pero esto no significa, sin embargo, que juzgara las sensaciones como algo puramente subjetivo, como una creación del individuo que las experimenta. Toda posibilidad de interpretar las opiniones de Spinoza sobre las sensaciones y las percepciones en un sentido que pudiera confundirse, aunque sea lejanamente, con una tesis de idealismo subjetivo, desaparece en presencia de lo que expone en las proposiciones 17 y 18 de la segunda parte de la *Ética*. En ellas discurre a la vez sobre la percepción, la imaginación y la memoria. En primer lugar indica la *objetividad* de la causa de la sensación: Cuando el cuerpo del hombre es afectado por una modificación que expresa la naturaleza de un cuerpo extraño, el alma humana percibirá este cuerpo extraño como existente en acto o como estándole presente, hasta que el cuerpo humano reciba una modificación nueva que excluya la existencia o la presencia de ese mismo cuerpo exterior. De esto resulta que el alma humana podrá percibir como presentes los cuerpos exteriores, aunque no existan o no estén presentes, *si el cuerpo humano fué afectado por ellos una vez.*

En este punto el filósofo cree oportuno hacer una aclaración. Hay —afirma— una diferencia entre la idea de Pedro, por ejemplo, en tanto que ella constituye la esencia del alma de Pedro, y esta idea en tanto que ella está en el alma de otro hombre, por ejemplo, de Pablo. La primera expresa directamente la esencia misma del cuerpo de Pedro, y no envuelve la existencia sino mientras dura la existencia de Pedro; la segunda más señala la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro, y por eso, mientras dure la constitución corporal de Pablo, su alma percibirá a Pedro como estándole presente, aunque Pedro no exista. A estas afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como estándonos presentes, Spinoza, de acuerdo con el uso, las llama imágenes de las cosas, aunque no esté contenida en ellas la figura de las cosas. Por tanto, el alma *imagina*. Así, al discurrir sobre la sensación y la percepción, ha pasado a la imaginación. Lo que Spinoza llama "imaginatio" es,

pues, "una idea que pinta a un cuerpo exterior como actualmente existente, es decir, como estándonos presente"; otras imágenes, "vestigia", también nos pintan como estando presentes los cuerpos, aunque ya no lo estén. En uno y otro caso, el estado mental corresponde a un estado corpóreo, producido, ya por la acción de un cuerpo exterior o ya por un mecanismo que hemos descrito en el capítulo anterior. Y en uno y otro caso se tratará de "ideas" fragmentarias, truncas.

Con la imaginación está ligada la memoria, aunque no es idéntica a ella. Si el cuerpo humano, dice la proposición 18 de la segunda parte de la *Ética*, fué afectado una vez por dos o más cuerpos, cuando el alma luego va a imaginar uno de esos cuerpos, pronto recordará igualmente los otros. Trátase aquí de una suerte de ley de asociación de las imágenes por contigüidad, de imágenes procedentes de las sensaciones. En un escolio, Spinoza describe la *memoria*: "Ella no es otra cosa que un encadenamiento de ideas que envuelven la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano. Digo, primeramente, que la memoria es el encadenamiento de esas ideas, de ideas que solamente envuelven la naturaleza que está en el cuerpo humano, y no de las ideas que explican la naturaleza de esas mismas cosas; pues aquí sólo se trata de las ideas de las afecciones del cuerpo humano, las cuales envuelven la naturaleza de este cuerpo y de los cuerpos exteriores. Digo, en segundo lugar, que este encadenamiento se produce según el orden y el encadenamiento de las afecciones del cuerpo humano, para distinguirlo de ese otro encadenamiento de las ideas que se produce según el orden del intelecto, de una manera idéntica para todos los hombres y mediante el cual percibimos las cosas por sus causas primeras. Y por eso podemos concebir con claridad por qué el alma pasa instantáneamente del pensamiento de una cierta cosa al de otra que no tiene ninguna semejanza con la primera". Un soldado, ante los rastros de un caballo sobre la arena, pasará al pensamiento de la guerra, etc., mientras un labriego irá del pensamiento del caballo al de un vehículo, al del campo, etc.; y en cada uno de nosotros, la sucesión de pensamientos dependerá

de la manera propia de nuestro hábito de reunir o de encadenar las imágenes de las cosas.

Sensación, percepción, imagen y evocación asociada de imágenes son, así, integrantes de un proceso de conocimiento que se opera con *ideas* diferentes de esas otras ideas con que el intelecto capta el verdadero encadenamiento de las cosas. Pues imágenes —precisemos más el pensamiento de Spinoza— son las percepciones sensibles de los cuerpos exteriores y las nociones de nuestro cuerpo. Mediante ellas, adquirimos una experiencia confinada dentro de las modalidades peculiares de cada uno. Nuestra "conciencia imaginativa" constituye el conocimiento del *primer género, opinión* o *imaginación.*

En los escritos de Spinoza las nociones de memoria e imaginación aparecen con frecuencia estrechamente *ligadas entre sí.* Pero no se ha de suponer que memoria e imaginación sean lo mismo. Para Spinoza, se distinguen porque en la memoria puede haber un factor intelectual. Habría, en verdad, dos especies de memoria: una puramente de imágenes, la otra integrada también por elementos intelectuales. De la memoria, el filósofo ya se había ocupado en el *Tratado de Reforma del Entendimiento.* Allí consideraba que para ofrecer una noción completa de la mente y sus aptitudes, debía estudiar la memoria y el olvido. La memoria se fortalece unas veces con el concurso del entendimiento y otras sin este auxilio. En el primer caso, las cosas se retienen tanto más fácilmente cuanto más inteligibles son, y, a la inversa, cuanto menos inteligibles son, con más facilidad las olvidamos. Una multitud de palabras aisladas se retiene con más dificultad que un conjunto de vocablos integrantes de una narración. Pero la memoria también puede vigorizarse, sin el entendimiento, por la intensidad con que la imaginación o el sentido llamado común son afectados por una cosa corporal *singular.* Si alguien ha leído una sola historia de amor, la retendrá mientras no haya leído otras del mismo género. Cuando son muchas las cosas del mismo gé-

nero, se las imagina a todas a la vez y se las confunde porque, en verdad, se trata de algo corporal.

Sin embargo, a pesar de la aparente claridad de lo que acabamos de ver, si se reúnen todas las expresiones de Spinoza sobre la memoria, se descubre una considerable diversidad de matices en su pensamiento. Los recuerdos no tienen todos la misma nitidez porque la memoria es una impresión en el cerebro, acompañada de un pensamiento relativo a una duración determinada. Si la duración es imprecisa, el recuerdo de la cosa es imperfecto. A menudo, para creer mejor lo que alguien nos dice, le preguntamos cuándo y dónde ha ocurrido aquello que nos relata. Las ideas tienen su propia duración en el espíritu, pero estamos habituados a determinar la duración por medio de alguna medida de movimiento, lo que también se hace con la imaginación; jamás hemos observado un recuerdo que pertenezca al espíritu puro. En la reminiscencia, el alma piensa en una sensación, pero no bajo la forma de una duración continua; así, la idea de esa sensación no es la duración misma de la sensación, es decir, no es propiamente la memoria.

Las ideas de Spinoza sobre la materia de que nos ocupamos aquí, se hacen más inteligibles si se las relaciona y compara con las de otros autores. Rodolfo Mondolfo ha dedicado a este tema un ensayo erudito [1]) que merece particular consideración: Para Spinoza, el intelecto es esencialmente distinto de la memoria. El objeto del espíritu puro, considerado separadamente del cuerpo, son las ideas eternas y necesarias, que se forman independientemente de toda experiencia. Dentro de la doctrina de Spinoza, a igual que en la de Descartes, no cabe hablar de recuerdo u olvido cuando se trata de las cosas del espíritu puro. La memoria, en cambio, está íntimamente ligada con la experiencia sensible y depende de ella. Mas he ahí que se plantea este problema: ¿Cómo el intelecto, que excluye la memoria e intuye las cosas *sub specie aeternitatis*, fuera de toda limitación temporal, puede conferir a la sensación

---

1) Rodolfo Mondolfo, *Memoria e Associazione nella Scuola Cartesiana*, Florencia, 1900, págs. 26-31.

el valor de recuerdo? En el escolio de la proposición 23 de la quinta parte de la *Ética,* Spinoza afirma que las ideas del intelecto tienen duración en la mente, pero no una "determinata duratio", porque ésta sólo se puede precisar con la ayuda de alguna medida de movimiento, y las ideas verdaderas, en cambio, son concebidas bajo el aspecto de la eternidad que no puede medirse con el tiempo. Pero, por otra parte, la sensación no se nos da sin el elemento temporal: éste presupone en nosotros la idea de duración, y la idea de duración supera el dominio del cuerpo para entrar en el del intelecto.

La noción de la memoria en Spinoza sólo se aclara si, además de lo que sobre ella dice en el escolio de la proposición 18 de la segunda parte de la *Ética,* se tienen en cuenta sus reflexiones, antes apuntadas, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y en las proposiciones 11 y 13 de la quinta parte de la *Ética*: "A medida que una imagen se refiere a un mayor número de cosas, más constante es, o más frecuentemente se presenta y más ocupa el alma". "A medida que una imagen está asociada a un mayor número de otras imágenes, más frecuentemente se presenta y más ocupa el alma". Más aún se precisa el pensamiento de nuestro filósofo sobre la memoria teniendo en cuenta la proposición 52 de la tercera parte de la *Ética*: "Un objeto que ya hemos visto junto con otros, o en el que no imaginamos nada que no tenga en común con muchos otros, no será contemplado por nosotros tanto tiempo como uno al que imaginamos teniendo algo peculiar". Con esta proposición está vinculada la definición que Spinoza da de la admiración en el Apéndice de la misma tercera parte de la *Ética*: La admiración es la manera de imaginar un objeto en el que el alma permanece fija porque esta imagen particular no tiene conexión con otras. Aquí —Spinoza explica— el alma no pasa de la contemplación de una imagen a otra, porque aquella que está en juego no tiene vinculación con ninguna. En este caso, aparece un nuevo factor vinculado con la memoria: la atención. Lo novedoso reclama nuestra atención y por eso persiste en el recuerdo. En otros casos, es la asociación de las ideas lo que coadyuva al recuerdo.

Rodolfo Mondolfo cree que en Descartes se encuentran los gérmenes de más de un aspecto de la doctrina espinociana sobre la memoria. Malebranche se había contentado con sólo registrar como factores de la tenacidad de la memoria la impresión intensa y la repetición. Spinoza agregó la atención, que ya había mencionado Descartes, y, además, la intelegibilidad y la singularidad de la cosa, elementos ambos que Descartes no había considerado. En cuanto a la naturaleza de la memoria, Spinoza, a semejanza de Descartes, señaló en ella como elemento esencial el intelecto. Pero, mientras en Descartes la *reflexión* comprendía la atención, el reconocimiento y la referencia a un tiempo pasado, Spinoza sólo se ocupa de la referencia al tiempo pasado. Afirma (cosa que Descartes no había hecho) que esta referencia debe ser precisa: *cogitatio ad determinatam durationem.* Esto, naturalmente, implica también el reconocimiento de la percepción y la atención que se ha de prestar nuevamente.

Factor de la memoria, la imaginación lo es también en la formación de ideas generales, de nociones abstractas universales, como lo veremos más adelante. Pero en todos los casos, se tratará de estados mentales consistentes en percepciones o derivados de ellas. Sin embargo, la noción de lo imaginativo no se reduce a lo que hemos visto hasta ahora. Fuera de la imaginación equivalente a percepción o evocación de impresiones pasadas, hay para Spinoza otra especie de imaginación: una imaginación "creadora", aunque no emplea este vocablo. Ello se comprueba en la carta Nº 17 de su Epistolario. Peter Balling, fiel amigo del filósofo, le había escrito comunicándole la muerte de un hijo e informándole que había experimentado algo así como presagios del penoso suceso; que estando aún sano el niño había oído gemidos como los de su mortal enfermedad. Spinoza, al contestarle alude a los gemidos mentados por Balling. Le dice: "...Estoy inclinado a creer que no fueron verdaderos gemidos sino solamente algo que Vd. habrá imaginado. Dice Vd., en efecto, que al levantarse y prestar

oído atento para escucharlos, no los oía tan nítidamente como antes y, como más tarde, después de haberse dormido. Esto prueba que esos gemidos sólo eran imaginación: su imaginación, al ponerse en acción en plena libertad, pudo representarse gemidos bien definidos de manera más efectiva y más viva que cuando, al hallarse Vd. de pie, dirigía su oído a un lugar determinado". Para mejor demostrar su afirmación, Spinoza relata a Peter Balling una experiencia personal. Una mañana el filósofo despierta después de una pesadilla. Las imágenes que se le habían presentado en sueños, se le vuelven a aparecer como si fueran objetos reales, en particular la de un hombre de color al que jamás había visto antes. Cuando Spinoza fijaba su mirada en un libro o en otro objeto, la imagen desaparecía en gran parte, pero en cuanto dejaba de mirar atentamente alguna cosa, esa imagen del hombre de color reaparecía con la misma vivacidad, hasta que poco a poco desapareció del campo visual. "Considero —agrega Spinoza— que son ciertamente de la misma naturaleza lo que se presentó como una visión a mi sentido interno y lo que se ofreció a su sentido auditivo". Había, sin embargo, una diferencia, pero ella nos interesa mucho menos que esta frase que merece ser subrayada: *"Los efectos de la imaginación nacen o de la constitución del cuerpo o de la del alma"*. El filósofo ilustra su afirmación con ejemplos: "Sabemos por experiencia que las fiebres y las otras enfermedades del cuerpo son causas de delirio, que quienes tienen sangre espesa sólo imaginan pendencias, sevicias, crímenes y cosas semejantes. Pero vemos que la imaginación también es determinada por la constitución del alma solamente; pues, como lo experimentamos con frecuencia, sigue los rastros del entendimiento, encadena y ordena sus imágenes del mismo modo que el entendimiento sus demostraciones; de manera que, por el entendimiento, no podemos casi conocer cosa alguna de la que la imaginación, a su vez, no forme la imagen". Para Spinoza, "los efectos de la imaginación que provienen de causas corporales jamás pueden ser *presagios* de cosas futuras porque sus causas no envuelven ninguna cosa por venir. En cambio, los efectos de la ima-

ginación o las imágenes que tienen su origen en la constitución del alma, pueden ser *presagios* de alguna cosa futura, porque el alma siempre es capaz de presentir confusamente lo que será". Así, en la carta a Peter Balling, comprobamos que para Spinoza había una imaginación del cuerpo y una imaginación del alma; había una imaginación ligada a la sensibilidad, y otra acompañada del entendimiento. En las proposiciones 10-15 de la quinta parte de la *Ética,* Spinoza describe un proceso por el cual la imaginación se somete al entendimiento. En la 14 el filósofo sostiene: "El alma puede hacer que todas las afecciones del cuerpo, es decir, todas las imágenes de las cosas, se relacionen con la idea de Dios". De este modo se va completando la noción espinociana de la imaginación.

A esta última vuelve a referirse en la demostración de la proposición 34 de la quinta parte de la *Ética,* donde declara que "una imagen es una idea por la cual la mente contempla algún objeto como presente", sin que esto importe decir que el objeto no exista. En un pasaje del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* sostiene que una fantasía procede de juntar diversas ideas confusas que pertenecen a distintas cosas y operaciones de la Naturaleza. En este caso ya se trata de algo artificial, hecho de diferentes cosas observadas, que no representa a un objeto efectivamente existente. Habría así una imaginación que *retiene* y una imaginación que *compone.* Considerando los elementos no puramente reproductores de la imaginación, Appuhn ha creído que en el escolio de la proposición 17 de la segunda parte de la *Ética,* Spinoza había esbozado "una teoría de la creación artística *libre y racional,* aunque sea obra de la imaginación". En dicho escolio se leen estas palabras: "Pues si el alma, mientras imagina como presentes cosas que no tienen realidad, supiera que esas cosas no existen realmente, atribuiría este poder imaginativo, no a la imperfección de su naturaleza, sino a su perfección, sobre todo si este poder de imaginar depende de su sola naturaleza, es decir, si esta facultad es libre".

En lo concerniente a la memoria, conforme ya lo dijimos, el pensamiento de Spinoza sólo se muestra congruente admitiendo que para él había dos clases de memoria: una puramente imaginativa y la otra integrada también por factores intelectuales. En todo caso, entendimiento puro y memoria eran expresiones incompatibles, como eran incompatibles entendimiento y sensación. Sin embargo, el divorcio entre la función perceptiva e imaginativa y el entendimiento no es absoluto según otros pasajes del filósofo. Hasta podría suponerse que la percepción es punto de partida para todo conocimiento. En la proposición 19 de la segunda parte de la *Ética,* Spinoza sostiene que el alma solamente conoce al cuerpo y sabe que éste existe por las *ideas* de las afecciones que experimenta. En cambio, en las dos proposiciones siguientes el filósofo enuncia su teoría sobre la autoconciencia: "Existe en Dios la idea o conocimiento del alma humana que fluye de la naturaleza divina y se relaciona con ella de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo humano. Esta idea del alma está unida al alma de la misma manera que el alma está unida al cuerpo". En un escolio el filósofo aclara este pensamiento: "La idea del alma y el alma son en Dios por la misma necesidad y resultan de la misma potencia de pensar. En efecto, la idea del alma, es decir, la idea de una idea, no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto se la considera como modo del pensamiento, sin referencia a su objeto, exactamente como una persona que conoce algo, por este solo hecho sabe que conoce y al mismo tiempo se sabe sabedora de ello y así al infinito". Esta noción de la autoconciencia que implica una actividad anímica independiente del cuerpo, halla su complemento en la proposición 22: "El alma humana no solamente percibe las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones". Mas he ahí que en la proposición 23, Spinoza afirma que todo conocimiento desde la sensación hasta la razón, la conciencia ligada a la sensación, a la imaginación y la razón tienen su fuente en las percepciones sensibles: "El alma humana no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo".

* * *

La percepción y la imaginación pertenecen al dominio del conocimiento. Ellas constituyen el conocimiento del primer género. Pero ya al señalar el papel de la imaginación en la memoria y en la formación de ideas generales nos hemos ido acercando a una actividad cognoscitiva de una naturaleza distinta. Otros dos géneros de conocimiento hay, en efecto, según la *Ética*: el de la razón y el de la intuición. Se trata de conocimientos verdaderos. ¿Significa, esto, acaso, que el conocimiento de la *imaginación* sea falso? No y sí. Dentro del orden que les es propio, las ideas imaginativas son verdaderas, pues se producen en conformidad con leyes eternas. "En Dios", ellas son resultado necesario de la naturaleza de las cosas que de él derivan. Planteada la pregunta en este plano de la infinitud divina, no cabe hablar de falsedad de las imágenes. Donde esta pregunta cobra legitimidad es en relación al ser finito, al hombre individual, en quien las imágenes se producen. Y aquí ha de hacerse una distinción, que se aclara con el siguiente ejemplo, mencionado por el propio Spinoza: Percibimos el sol como si estuviera a una distancia de doscientos pies de la tierra. Esta percepción o imagen no es errónea por sí misma; la idea que nos formamos de la distancia entre el sol y la tierra —distancia de doscientos pies— es verdadera porque responde exactamente a la impresión que los rayos solares producen en nuestra vista. El error recién comienza "cuando atribuímos al sol mismo la posición y la apariencia que solamente le pertenecen en su relación con nuestros órganos de la visión". Y bajo este segundo aspecto, que en el ejemplo indicado se nos aparece con toda claridad, la imaginación es fuente de errores, porque en vez de suministrarnos una noción sobre las cosas tales como son *realmente*, sólo nos ilustra sobre cómo se muestran en relación con nuestro cuerpo. "La plena naturaleza de nuestro cuerpo propio y de los cuerpos exteriores está contenida en el complejo total de los cuerpos, del cual la "facies totius universii" es la expresión modal

completa". La experiencia imaginativa se construye accidentalmente, nos ofrece una idea trunca de nosotros mismos y de las cosas, y engendra errores desde el momento que tomamos por enteramente válido lo que sólo es parcial. Por su mismo carácter accidental, el conocimiento imaginativo, si no es superado por otras formas de conocer, nos impide saber la verdad; nos conduce al error cuando tomamos como verdaderas las apariencias de las percepciones y de las imágenes con que evocamos las impresiones pasadas. Entonces no advertimos el enlace necesario entre las cosas y los hechos tales como son realmente y creemos que todo ocurre por obra de *causas finales* y que existe una *voluntad libre.* Cada uno constituye su mundo imaginario, que en último término está limitado a lo que le es peculiar y a las azarosas interacciones entre su cuerpo y los que le rodean. La realidad tal como es, el nexo necesario entre las cosas, sólo pueden conocerse por la *razón* y la *intuición.* Estos dos géneros de conocimiento son verdaderos, pero, sin embargo, distintos entre sí. Antes de examinar en qué consisten, hemos de preguntarnos qué entiende Spinoza por verdad. Pues aquí, precisamente, sus observaciones y explicaciones de psicólogo son inseparables de su teoría del conocimiento. Al describir los procesos cognoscitivos, estima, simultáneamente, su valor en función de una doctrina sobre la verdad. El error sería un conocimiento parcial de las cosas que nuestra imaginación considera completo. El conocimiento verdadero, por consiguiente, no tendrá su fuente en la imaginación.

El hombre —repitámoslo— tiene distintos *géneros* de saber. En el *Breve Tratado,* Spinoza, unas veces, a igual que en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* distingue cuatro de esos géneros; otras veces, lo mismo que en la *Ética,* sólo señala tres, haciendo uno solo de los dos primeros de la *Reforma del Entendimiento.* En las tres obras emplea el mismo ejemplo del cuarto número proporcional [1]) para caracterizar a cada uno de esos géneros de conocimiento. Lo que sobre ellos dice en la *Reforma del Entendimiento* ya lo hemos visto en el capítulo I de este volumen.

1) Véase capítulo I de este volumen.

Ahora nos toca examinar las ideas que sobre la misma materia expone en la *Ética;* al hacerlo habremos de referirnos, a un tiempo, a la Psicología de Spinoza y a su concepción de la verdad. Al hablar del conocimiento que el alma tiene de sí misma, Spinoza se ocupa a la vez de la conciencia y de la actividad racional; esta actividad —la razón— se manifiesta en primer término en la capacidad del alma para formar ideas generales. El conocimiento que se obtiene por la razón es, en la *Ética,* el conocimiento del segundo género: el razonamiento científico. Uno de los factores de su incremento es una mayor experiencia del cuerpo y el alma. El cuerpo del hombre se ha puesto en contacto con elementos comunes a muchos otros cuerpos, a todos quizás, incluso él mismo. La idea de eso que es común a todos los cuerpos es *adecuada,* es decir, interiormente coherente; se basta a sí misma, para explicarse no necesita del auxilio de algo exterior a ella. Mas esto ha de ser precisado. Lo que aquí está en juego es el conocimiento de la realidad tal como ella efectivamente es. A tal conocimiento nos aproximamos, cuando concebimos las cosas no como fragmentos aislados y casuales, sino como integrantes de conjuntos, de totalidades de complejidad variable, conectadas entre sí o distintas las unas de las otras. Al tomar por este camino, la mente deja de ver las cosas como contingentes. Los hechos y las cosas muestran tras del aparente perfil caótico, el rostro de la congruencia, del enlace necesario. Llegará un momento (proposición 32 de la segunda parte de la *Ética*) en que todas las ideas, en tanto se relacionen con Dios, serán verdaderas. Toda idea que en nosotros es completa, es decir, adecuada y perfecta, es una idea verdadera.

Hace un instante vimos que la idea de lo que es común a todos, o, cuando menos, a muchos cuerpos, es verdadera. Spinoza dedica a las que llama "nociones comunes" las proposiciones 37-40 de la segunda parte de la *Ética.* Estas nociones y las que de ellas derivan son verdaderas. Pero se ha de tener presente que lo común a todas las cosas, lo que está igualmente en el todo y en las partes, no constituye la esencia de ninguna cosa singular, y, al propio tiempo, según Spinoza, lo que es

común a todas las cosas y se encuentra igualmente en el todo y en la parte, solamente puede concebirse de una manera adecuada. También es adecuada la idea de aquello que es común al cuerpo humano y a los cuerpos exteriores que ordinariamente actúan sobre él. El alma —agrega Spinoza— es capaz de percibir de una manera adecuada un mayor número de cosas según que su cuerpo tenga más puntos comunes con los cuerpos exteriores.

Al hablar de ideas hemos estado empleando las calificaciones espinocianas de *adecuada* y *verdadera,* vinculadas a la noción de verdad. En la obra del filósofo aparecen dos criterios de verdad distintos. Uno y otro tienen lejanos antecedentes históricos. El primero está enunciado en unas líneas del capítulo XVI de la segunda parte del *Breve Tratado*: "El conocer es una pura pasión, es decir, una percepción en el alma de la esencia y de la existencia de las cosas; de manera que nunca somos nosotros quienes afirmamos o negamos algo de una cosa, sino que es ella misma quien en nosotros afirma o niega algo respecto de sí". Esta concepción de la verdad como correspondencia entre el conocimiento y lo conocido, aparece también en diversos pasajes de otros escritos del filósofo. Algunos de sus comentaristas encuentran su lejano antecedente en la *Metafísica* de Aristóteles: "Es verdad decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es".

El otro criterio de verdad que aparece en la obra de Spinoza es el de la *evidencia intrínseca;* la verdad sería una característica de ciertas ideas que se manifiesta por sí misma. Su formulación distante estaría en unas líneas de los *Primeros Analíticos* del Estagirita; su contenido fué más tarde reproducido en lo fundamental por Averroes y Gersónides. El filósofo hebreo Hasdai Crescas, a quien Spinoza ciertamente había leído, lo enunció en estos términos: "la verdad es evidente por sí misma y concordante consigo misma en todos los puntos". Spinoza expone este segundo criterio de verdad en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* en el escolio de la proposición 43 de la segunda parte de la *Ética* y también

en el *Breve Tratado;* aparece igualmente en algunas cartas de su Epistolario. Es en el escolio recién mencionado donde este criterio de verdad aparece con más rigor y elocuencia. En la proposición 43 Spinoza afirma: "Quien tiene una idea verdadera conoce al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de la cosa". Al demostrar esta sentencia, Spinoza recuerda que una idea verdadera en nosotros es una idea que en Dios es adecuada, en cuanto Dios se manifiesta por la naturaleza del alma humana. Supongamos que en Dios, en cuanto se manifiesta en la naturaleza humana, existe una idea adecuada, *A*. De esta idea, debe existir en Dios otra idea que se relaciona con él de la misma manera que la idea *A*. Y, como hemos supuesto que la idea *A* se relaciona con Dios en cuanto se manifiesta en la naturaleza del alma humana, la idea de la idea *A* existirá en esa alma que tiene la idea adecuada *A*. Así, "quien tiene una idea adecuada, es decir, quien conoce verdaderamente una cosa, debe al mismo tiempo tener una idea adecuada o un conocimiento verdadero de su conocimiento, esto es (como resulta evidente por sí) debe tener la certeza". Spinoza emplea aquí indistintamente las nociones de *adecuado* y *verdadero*. Si bien ha ofrecido una demostración de la proporción 43, cree que ella es evidente por sí misma, conforme lo declara en el escolio. "Pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que una idea verdadera envuelve la más elevada certeza; tener una idea verdadera significa justamente eso, conocer una cosa perfectamente o todo lo bien que es posible. De hecho, nadie puede poner esto en duda a menos que considere las ideas como algo mudo, como cuadro sobre tabla, en vez de ser un modo del pensamiento, es decir, la inteligencia misma". En el mismo escolio, Spinoza afirma: "Justamente como la luz se revela tanto a sí misma como a la oscuridad, así la verdad es el criterio de sí y de lo falso". Y acerca de cómo un hombre puede conocer que tiene una idea que concuerda con aquello de que es la idea, sostiene: "lo conoce simplemente porque tiene una idea que concuerda con aquello de que es la idea, es decir, porque la verdad es su propio criterio"; "nuestra

alma, en cuanto percibe las cosas verdaderamente, es una parte del infinito intelecto de Dios, y por eso las ideas claras y distintas del alma son tan verdaderas como las de Dios". En estas líneas de Spinoza, el criterio de la evidencia intrínseca de las ideas verdaderas parece envolver el criterio de la correspondencia entre la idea y su ideado. El intelecto del hombre no es algo pasivo y las ideas no son mudas como cuadro sobre tabla; son la inteligencia misma.

Si bien Spinoza usa a veces como equivalentes las nociones de *adecuado* y *verdadero*, otras atribuye a cada una de ellas un significado especial. En la cuarta definición de la segunda parte de la *Ética* llama *adecuada* a la verdad que se caracteriza por el criterio de la evidencia interna: "Por idea *adecuada* entiendo una idea que, considerada en sí y sin referencia a su objeto, tiene todas las propiedades, todas las denominaciones intrínsecas, de una idea verdadera". Al explicar esta definición señala: "Digo intrínsecas, a fin de poner de lado la propiedad o denominación extrínseca de una idea, es decir, su conveniencia con su objeto". En la carta 60 del Epistolario de Spinoza, dirigida a Walter Tschirnhaus, encontramos una aclaración de las ideas del filósofo: "No reconozco diferencia alguna entre la idea verdadera y la idea adecuada, sino que la palabra *verdadera* se refiere solamente al acuerdo de la idea con su objeto, mientras que la palabra *adecuada* se refiere a la naturaleza de una idea misma. No hay, pues, diferencia alguna entre una idea verdadera y una idea adecuada fuera de esta relación intrínseca". De esta manera diremos que toda idea verdadera es adecuada porque corresponde a su objeto y su adecuación está en la nota intrínseca de verdad; no podría no ser adecuada. La noción de *adecuada* caracteriza a la verdad como producto de la actividad del alma.

¿Cuáles son los caracteres de las ideas adecuadas? En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Spinoza, en más de un pasaje, da a entender que las ideas adecuadas son claras y distintas. En la misma obra, en su parte final, menciona entre las propiedades del entendimiento: "Envuelve la certeza, es decir, conoce que las cosas son formalmente como están

contenidas en él objetivamente". En el *Breve Tratado* leemos: "Quien está en posesión de la verdad no puede dudar de que la posee". ¿Significa esto, acaso, que se puede identificar la falta de duda con la certeza real? No, absolutamente. En el escolio de la proposición 49 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza expone claramente su pensamiento en este punto: "Entendemos por certeza algo positivo y no una simple privación de duda; el error es para nosotros la privación de la certeza", y en otro pasaje señala: "En las ideas nada hay de positivo por lo que se las llame falsas".

* * *

El alma tiene la capacidad de deducir unas ideas de otras. Todas las que resultan de ideas adecuadas son adecuadas ellas mismas, afirma Spinoza en la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*. Esta capacidad deductora desempeña un papel de primera magnitud en la formación de la ciencia. También intervienen en la constitución del saber científico esas *nociones comunes* que se deben a que todos los cuerpos se asemejan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos los hombres de una manera adecuada, es decir, clara y distinta. La imaginación (percepciones e imágenes) constituye un mundo con las impresiones sensibles y datos de los diversos estados de nuestro cuerpo; organiza una experiencia puramente individual sin intervención del alma, en cuanto el alma es entendimiento, y ofrece de la realidad una representación fantástica que lleva el sello de los rasgos de cada hombre, de sus hábitos y prejuicios. En cambio la razón, la ciencia, reemplaza esta visión coloreada con lo que es peculiar de cada uno, por una concepción que será universal en la misma medida en que será impersonal, objetiva. Mientras imaginamos, estamos ineludiblemente recluídos dentro de un caos de datos que no comprendemos; vinculamos dentro de series distintas imágenes diversas, las asociamos sin atender a la realidad misma y apenas logramos dar a este caos una apariencia de orden a favor de abstracciones y generalizaciones que más son produc-

to de la prisa que de la reflexión. La razón científica opera con principios universales y necesarios. Hay un orden del intelecto que es el mismo en todos los hombres y tiene su contraparte en el orden de las cosas.

La ciencia es obra de la razón, de la razón que actúa según las normas de su propia naturaleza. Su punto de partida está en la comprobación de las propiedades comunes a todos los cuerpos, inclusive el nuestro, en los caracteres que siempre aparecen en el que llamamos mundo físico. El conocimiento de estas propiedades es universal porque es igual en el intelecto de todos los hombres y es universal porque concierne a todos los cuerpos. Sus datos no son abstractos, no son "entes de imaginación" porque no proceden de lo que es peculiar de la interacción del cuerpo de cada cual con los cuerpos exteriores; son datos derivados del hecho de que los cuerpos, siendo modos de la Extensión de la sustancia única, tienen una identidad de estructura. Al percibirlos, nuestra percepción es adecuada, y cuantas más propiedades comunes con otros cuerpos tenga el nuestro, más podrá nuestra alma formar un mayor número de ideas adecuadas. Así, las "nociones comunes", tendrán la veracidad propia de su claridad y distinción. Ellas servirán de fundamento a los "axiomas" de la matemática y de la física, base, a su vez, de un saber universal tanto por la vastedad de su objeto como por su aceptación por todos los espíritus liberados de la enfermedad de los prejuicios. Se tratará de un conocimiento objetivo, no contaminado por las peculiaridades de la experiencia individual de cada uno, como ocurre con las nociones que se expresan con términos llamados *trascendentales*, como *ser, cosa, alguna cosa.*

Spinoza explica el origen de estas últimas nociones. Proceden de que el cuerpo humano, por su naturaleza limitada, no es capaz de formar simultáneamente más que un número determinado de imágenes. Cuando este número es sobrepasado, las imágenes comienzan a confundirse; el alma ya imagina los cuerpos sin ninguna distinción, y los comprende a todos en un solo atributo, *ser* o *cosa.* Por lo demás, cabe explicar estas nociones también por los diversos grados de intensidad de las

imágenes, y también por otras causas que se reducen en definitiva a que los términos de que hablamos sólo designan las ideas en su más alto grado de confusión. Merced a tal proceso se han formado las nociones llamadas *universales*: el *hombre*, el *caballo*, el *perro*, etc. Spinoza señala que todos los hombres las forman de la misma manera; varían para cada cual según lo que en las imágenes ha afectado más a menudo su cuerpo y según lo que el alma imagina o recuerda con más facilidad. Quienes han contemplado a menudo con admiración la talla del hombre, entienden bajo el vocablo *hombre* un animal vertical; otra será la imagen que del hombre se forman los que han sido impresionados por otro carácter: será un animal capaz de reír, un animal razonable, un bípedo implume, según la disposición del cuerpo de cada cual y de las imágenes generales que se forma de las cosas. Asi se explica que se hayan producido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por las solas imágenes que nos formamos de ellas. Nada de esto hay en la ciencia tal como Spinoza la concibe. Ella es un sistema congruente y ordenado de deducciones que parten de verdades válidas para todas las cosas y *verdaderas* para todos los hombres en cuanto obran por la razón y no se confinan en las imágenes puramente personales. Clara ha de ser la ciencia porque arranca de nociones claras. Verdadera, porque deduce sus afirmaciones de verdades. La razón es la misma en todos los hombres, y el orden y la conexión de sus ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas. Las demostraciones de la razón "son los ojos del alma, con los que ve y observa las cosas". Pero las conclusiones de la razón científica, dice Spinoza en la proposición 37 de la segunda parte de la *Ética*, no expresan la esencia de ninguna cosa particular.

Dos caracteres definen al conocimiento de la razón científica: la razón, por su naturaleza misma, percibe las cosas como necesarias y no como contingentes; percibe las cosas bajo un cierto aspecto de eternidad, como fluyendo necesariamente de la eterna naturaleza de Dios. Producto de la *actividad* del alma, la ciencia supera a la experiencia imagina-

tiva porque ésta es obra del azar que se imprime en el hombre pasivo; pero, al propio tiempo la ciencia no nos da la clave de los hechos singulares, con sus características notas espaciales y temporales. Sólo nos ofrece las estructuras universales y permanentes de la realidad.

Tales son los rasgos del conocimiento del segundo género. Pero, hay aún un tercer género de conocimiento. En el *Breve Tratado* Spinoza lo define como "resultado de una concepción clara y distinta". En la *Reforma del Entendimiento*, lo presenta como el conocimiento que aparece "cuando una cosa es percibida por su sola esencia, o a través del conocimiento de su causa próxima". En el segundo escolio de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética* lo llama *scientia intuitiva*. El conocimiento del tercer género sería el que va "de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas". Con palabras análogas lo define el filósofo en la demostración de la proposición 25 y en el escolio de la proposición 36 de la quinta parte de la *Ética*: "El conocimiento del tercer género va de la idea adecuada de cierto número de atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas; y cuanto más comprendemos las cosas de esta manera, más comprendemos a Dios". Por otra parte, "consistiendo la esencia de nuestra alma entera en el conocimiento, y siendo Dios el principio de nuestro conocimiento y su fundamento, debemos comprender muy claramente de qué manera y por cual razón la esencia y la existencia de nuestra alma resultan de la naturaleza divina y dependen de ella continuamente". Con estas ideas se relacionan las que Spinoza expone en el escolio de la proposición 47 de la segunda parte de la *Ética*. Después de afirmar que "el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la infinita y eterna esencia de Dios", agrega: "De este conocimiento podemos deducir muchos otros adecuados por su naturaleza y formar así el tercer género de conocimiento...". Pero no todos los hombres tienen "un conocimiento igualmente claro de Dios y de las nociones comunes" y porque no pueden imaginar a

Dios como a los cuerpos, unen el nombre de Dios a las imágenes de las cosas que ven habitualmente.

Las palabras con que Spinoza se refiere al conocimiento del género más elevado, ofrecen cierta diversidad de matices que han llevado a algunos autores a sostener que el filósofo no se refiere siempre al mismo proceso psíquico. Acaso esta relativa imprecisión en el lenguaje del filósofo se deba a que, tratándose de ciertas manifestaciones del conocimiento del tercer género, resulta prácticamente imposible separar lo puramente cognoscitivo de lo afectivo. El conocimiento del tercer género —conocimiento intuitivo— es a la vez saber y sentimiento; es la plenitud suprema de la vida del alma, inseparable de la mayor elevación moral, es la virtud más alta y la dicha suprema. Su verdadero significado lo veremos al estudiar, en el capítulo VII, la moral de Spinoza.

* * *

En conclusión, los tres géneros de conocimiento se caracterizan: *El primero* se basa en la percepción sensible y se forma por la imaginación y la memoria. *El segundo* se forma con las *nociones comunes* y las conclusiones derivadas de ellas, y también se basa en la percepción sensible, pero se forma por la actividad del alma. *El tercero* no tiene ninguna relación con los datos sensibles y se forma en y por el alma; es un conocimiento inmediato y en esto difiere del que se obtiene por razonamiento. El ideal de la *scientia intuitiva* sería "una completa aprehensión de la naturaleza total del universo y una completa demostración científica de la coherencia y articulación interna de todas sus propiedades". Si difieren entre sí por la manera en que se forman, estos géneros de conocimiento se distinguen igualmente por su valor diverso. Así lo señala Spinoza en las proposiciones 41, 42 y 43 de la segunda parte de la *Ética*. El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad de las ideas; los del segundo y tercer géneros son necesariamente verdaderos. Es el saber del segundo y del tercer género, y no el del primero, quien nos enseña a distinguir lo

verdadero de lo falso. Quien tiene una idea verdadera sabe, al mismo tiempo, que tiene esta idea y no puede dudar de la verdad de la cosa que ella representa.

Psicólogo, Spinoza insiste en señalar la virtud activa del intelecto a la vez que señala que la certeza es inherente a la verdad. Las ideas son el acto mismo de pensar. La idea verdadera es la regla de verdad más clara y más cierta. Así como la luz se muestra a sí misma y consigo muestra las tinieblas, "así la verdad es por sí misma su propio criterio y también el del error". Si la idea verdadera no se distinguiera de la idea falsa más que por su conveniencia con su objeto, resultaría que la idea verdadera no supera en realidad y en perfección a la idea falsa, y tendrían igual perfección el hombre que posee ideas verdaderas y el que las posee falsas. La idea verdadera es con relación a la falsa lo que el ser al no ser. Nuestra alma, en tanto que percibe las cosas según su verdadera naturaleza, es una parte del entendimiento infinito de Dios, y, por consiguiente, es necesario que las ideas claras y distintas de nuestra alma sean verdaderas como las de Dios mismo.

Cuando nos ocupamos de la concepción de Spinoza sobre el conocimiento científico, vimos que, para nuestro filósofo, no es propio de la razón el percibir las cosas como contingentes, sino como necesarias. Es solamente la imaginación, agrega Spinoza, la que nos hace percibir las cosas como contingentes, tanto respecto del pasado como respecto del porvenir. Estas últimas palabras expresan un mecanismo psicológico que el filósofo describe minuciosamente. El alma imagina siempre las cosas como estándonos presentes, aunque no existan, a menos que entren a obrar ciertas causas que excluyan su existencia presente. Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez simultáneamente por dos cuerpos exteriores, el alma, al imaginar uno de ellos, recuerda en el instante al otro, a menos que por la acción de algún factor resulte *imposible* su presencia. Por otra parte, imaginamos el tiempo porque imaginamos que ciertos cuerpos se mueven más rápidamente o más lentamente que otros, o con igual rapidez que ellos. Supongamos que un niño ha visto ayer, por primera vez, por la mañana, a Pedro,

a mediodía, a Pablo, y por la noche a Simón; supongamos que esta mañana ve a Pedro por segunda vez. Resulta evidente, que en cuanto observe la luz matinal imaginará el sol recorriendo la misma parte del cielo que le ha visto recorrer la víspera; imaginará el día entero y al mismo tiempo, con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo, con la noche a Simón. En otros términos, imaginará a Pablo y a Simón en relación al tiempo futuro. Por el contrario, si suponemos que ve a Simón por la noche, relacionará a Pablo y a Pedro con el pasado, los imaginará a uno y otro con el tiempo pasado de una manera simultánea. Todo esto ocurrirá tanto más regularmente cuanto el niño haya visto más a menudo a las tres personas en el mismo orden.

Si ocurre que en la noche, en vez de ver a Simón, ve a Pedro, a la mañana siguiente no relacionará más con la idea de la noche la sola persona de Simón, sino ya a Simón, ya a Pedro, y no a los dos a la vez; pues según la hipótesis, ha visto por la noche a uno y al otro, y no a los dos simultáneamente. Su imaginación estará librada a una suerte de fluctuación; juntando a la idea de la noche la de uno y otro, es decir, a ninguno de los dos de manera cierta, los percibirá a uno y otro como futuros contingentes. La misma fluctuación ocurrirá cada vez que imaginemos este orden de cosas que concebimos igualmente en relación con el tiempo pasado o el tiempo presente. En consecuencia, resultará que imaginaremos como contingentes todas las cosas que relacionamos tanto con el tiempo presente como con el pasado y el futuro.

Si esto acontece con la imaginación, en cambio, "es de la naturaleza de la razón el percibir las cosas bajo la forma de la eternidad". "Toda idea de un cuerpo o de una cosa particular cualquiera que existe en acto envuelve necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios". Spinoza no entiende aquí por existencia "la duración", es decir, "la existencia concebida de una manera abstracta, como una forma de la cantidad". Habla de la naturaleza misma, de la existencia que atribuimos a las cosas particulares a causa de que ellas fluyen en número infinito y con una infinidad de modificaciones de la necesidad

eterna de la naturaleza de Dios; se refiere a la existencia misma de las cosas particulares en tanto que son en Dios. Pues aunque cada una de ellas esté determinada por otra a existir de una cierta manera, la fuerza por la cual perseveran en el ser fluye de la eterna necesidad de la naturaleza Dios.

"El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios que toda idea envuelve es adecuado y perfecto". El conocimiento de las "nociones comunes" pertenece al segundo género. El conocimiento de Dios, en cambio, pertenece al tercer género. Ambos se forman por el alma, pero las "nociones comunes" provienen de lo que el cuerpo tiene en común con otros cuerpos, y la idea de Dios surge en el alma en virtud de que ella —el alma— es una parte del infinito intelecto de Dios.

* * *

Frente a los problemas de la vida, la postura del espinocismo no es de pasividad. Por lo demás, es un hecho cierto que el hombre actúa, pero sus actos unas veces son *acciones* y otras son *pasiones*. A primera vista, estos términos parecen difícilmente inteligibles; más aún, se diría que son contradictorios. Sin embargo, se aclaran teniendo en cuenta la concepción de Spinoza sobre la relación de la conducta con la afectividad y la conexión de lo diverso de esta última con la variedad de los grados de conocimiento. El hombre, como toda cosa, en cuanto está a su alcance, se esfuerza por persistir en su ser. Spinoza da la fórmula de este principio universal en la sexta proposición de la tercera parte de la *Ética*: "Toda cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza en perseverar en su ser". En lo que toca al hombre, el mecanismo de su conducta sólo es comprensible a la luz de un estudio previo de sus sentimientos. Aquí sólo hemos de examinar las ideas del filósofo sobre el problema de la voluntad. Moralista, Spinoza, en la proposición 48 de la segunda parte de la *Ética*, niega la existencia de lo que se llama voluntad libre. No hay, en verdad, en el alma eso que se llama voluntad absoluta libre; el alma es determinada a querer esto o aquello por alguna causa, la que a su vez es determi-

nada por otra, y ésta por otra, y así al infinito. En un escolio, el filósofo agrega que igualmente cabría demostrar que no hay en el alma humana ninguna facultad absoluta de comprender, de desear, de amar, etc. Estas facultades y todas las del mismo género, o bien son puramente ficticias o sólo representan entes metafísicos o universales que tenemos el hábito de formar con la ayuda de las cosas particulares. Así pues, el entendimiento y la voluntad tienen con tal o cual volición, la misma relación que *la piedredad* con tal o cual piedra, *el hombre* con Pedro o Pablo. Spinoza llama voluntad a la aptitud de afirmar o de negar y no al deseo; es decir, la propiedad por la que el hombre afirma o niega lo que es verdadero y lo que es falso, y no la facultad de sentir el deseo o la aversión [1]).

La supuesta facultad que designamos con el vocablo voluntad es, según lo acabamos de ver, una noción universal que no se distingue de los actos particulares con cuya ayuda la formamos. Ahora cabe plantear la cuestión de si las voliciones tienen alguna realidad independiente de las ideas que tenemos de las cosas, es decir, si hay en el alma humana alguna afirmación o alguna negación más allá de la que la idea envuelve en cuanto es idea. Precisamente, en estos términos ha de formularse, según Spinoza, el problema de la voluntad. La solución que le da está lapidariamente expuesta en la proposición 49 de la segunda parte de la *Ética*: No hay en el alma ninguna volición, es decir, ninguna otra afirmación o negación que aquella que la idea envuelve en tanto que es idea. Corolario de ello es que la voluntad y el entendimiento son una sola y misma cosa. No admitirlo, según Spinoza, tanto importa equivocarse sobre la naturaleza del alma como respecto de la causa del error. El error solamente consiste en la privación de conocimiento, propia de las ideas mutiladas y confusas.

---

1) Esta distinción entre voluntad y deseo que Spinoza sienta en la *Ética*, ya la había hecho en el *Breve Tratado*: "El poder de afirmar y negar se llama voluntad"; "Deseo es la inclinación del alma hacia algo que elige como bueno" (*Breve Tratado*, segunda parte, capítulo XVI, párrafo 2). En el capítulo siguiente examinaremos el significado que para Spinoza tiene *deseo*.

Cuando se dice que alguien presta aquiescencia al error o que cree en él sin dudar, ello no significa que tenga certeza; únicamente significa que presta aquiescencia al error o que no duda de él, porque ninguna causa lleva a su imaginación a la incertidumbre. Por certeza entiende Spinoza algo positivo y no la mera ausencia de duda; el error es, para él, la carencia de certidumbre.

Para comprender a Spinoza se ha de distinguir, con él, cuidadosamente, entre: 1) una idea o un concepto del alma y las representaciones de las cosas tales como las forma nuestra imaginación; 2) entre las ideas y las palabras por las cuales expresamos las cosas. El no advertir la radical diversidad entre imágenes, palabras e ideas ha impedido concebir la voluntad en la forma que expusimos hace un instante, tan útil, dice Spinoza, para la verdad de la especulación como para la sabia dirección de la vida. En efecto, quienes piensan que las ideas consisten en imágenes formadas en nosotros por el encuentro con cuerpos exteriores, se persuaden de que las ideas de cosas de que es imposible formarse tales imágenes no son verdaderas ideas, sino puras ficciones hechas por nuestra voluntad libre. Quienes confunden la palabra con la idea o con la afirmación que la idea envuelve, creen que pueden querer oponer su voluntad a su pensamiento, cuando sólo oponen a su percepción afirmaciones o negaciones puramente verbales. Estos prejuicios se evitan al comprender claramente que una idea, en tanto que es un modo del pensamiento, no consiste ni en la imagen de una cosa ni en palabras. Pues lo esencial de las palabras y de las imágenes son los movimientos corporales, que no envuelven el concepto del pensamiento.

Hay quienes admiten que la voluntad difiere del entendimiento porque suponen que se extiende más allá del entendimiento. Creen que el hombre, para formular juicios sobre una infinidad de cosas que no percibe, no tiene necesidad de una potencia de juzgar, es decir, de afirmar o de negar, mayor que la que posee actualmente. Así resultaría que el entendimiento es finito y la voluntad infinita. Otros, sostendrán que la experiencia nos enseña claramente que podemos suspender

nuestro juicio y no asentir a las cosas que percibimos. Así, no se dirá jamás que una persona se engaña en tanto que percibe cierto objeto, sino solamente en tanto que le presta su asentimiento o se lo rehusa. Quien imagina un caballo alado no admite que existe realmente; en otros términos, sólo se engaña si, en el momento de imaginar un caballo alado, acepta que efectivamente existe. Parecería, así, que la voluntad o facultad de asentir es libre y distinta de la facultad del entendimiento. La tercera objeción posible contra el punto de vista de Spinoza sería: Una afirmación no parece contener más realidad que otra afirmación cualquiera, es decir, no parece que tengamos necesidad de un poder mayor para asegurar que una cosa verdadera es verdadera que el poder necesario para afirmar que es verdad una cosa falsa. En cambio, comprendemos que una idea tiene más realidad o perfección que otra idea, pues a medida que los objetos son más destacados, sus ideas son más perfectas. De donde resultaría también una diferencia entre el entendimiento y la voluntad. En fin, dice Spinoza, se me preguntará —como cuarta objeción— qué ocurrirá en el supuesto de que el hombre, no actuando en virtud de la libertad de su voluntad, se encuentre en el caso de equilibrio, como el asno de Buridán. ¿Morirá de hambre y de sed? Si dijéramos que sí, ¿no pensaríamos que se trata de un asno o sólo de la estatua de un hombre? Si lo negáramos, deberíamos admitir que el hombre se determina a sí mismo y tiene la facultad de ponerse en movimiento y hacer lo que le place.

A la primera objeción, Spinoza responde que acepta que la voluntad es más extensa que el entendimiento si por entendimiento se entiende solamente las ideas claras y distintas. Pero niega que la voluntad sea más extensa que las percepciones o la facultad de concebir; "no veo por qué se habrá de decir que la facultad de concebir es infinita más de lo que se diga de la facultad de sentir". En efecto, así como podemos, con la misma facultad de querer, afirmar una infinidad de cosas (bien entendido que una después de otra, pues no podemos afirmar a la vez un número de infinito de ellas), así, con la misma facultad de sentir, podemos sentir o percibir una infi-

nidad de cuerpos (bien entendido que, siempre, uno después de otro). Si se sostiene que hay una infinidad de cosas que no podemos percibir, Spinoza replicará que no podemos alcanzar estas cosas por pensamiento alguno, y consiguientemente por ningún acto de voluntad. Pero, se dice, si Dios quisiera que tuviésemos la percepción de ellas, debería darnos una mayor facultad de percibir, y no una mayor facultad de querer. Esto es lo mismo que decir que si Dios quisiera hacernos conocer una infinidad de cosas que no conocemos actualmente, sería necesario que nos diese un entendimiento mayor, pero no una idea del ser más general, para abarcar esta infinidad de seres. Para Spinoza, la voluntad es un *universal*, una idea por la cual designamos lo común a todas las voliciones particulares. Los adversarios de Spinoza piensan que esta idea universal es una facultad, y sostienen que se extiende al infinito, más allá de los límites del entendimiento, porque lo universal tanto se dice de un solo individuo como de muchos, o de un número infinito.

Spinoza contesta a la segunda objeción. Niega que tengamos una libre facultad de suspender nuestro juicio. Cuando decimos que alguien suspende su juicio, sólo decimos que no ve de una manera adecuada el objeto que percibe. La suspensión del juicio es, entonces, un acto de percepción, y no de libre voluntad. A nadie se le ocurriría que, mientras sueña, tiene el libre poder de suspender su juicio sobre los objetos soñados, y hacer que no sueñe lo que sueña; y, sin embargo, durante los sueños, uno a veces suspende su juicio, por ejemplo, cuando sueña que sueña. Por consiguiente, nadie se engaña en cuanto percibe. Según Spinoza, las imágenes mentales, consideradas en sí mismas, no envuelven ningún error, pero —señala— no es posible percibir sin afirmar. Percibir un caballo alado significa afirmar que el caballo tiene alas. Si el alma solamente percibiera ese caballo alado, lo vería como presente, sin tener ninguna razón para dudar de su existencia ni ningún poder para rehusarle su asentimiento. Las cosas no pueden pasar de otro modo, a menos que la representación de un caballo alado esté asociada a una idea que niegue que tal

caballo exista, es decir, a menos que el alma comprenda que la idea que se forma de un caballo alado es una idea inadecuada, y, entonces, necesariamente deberá negar la existencia de ese caballo alado o ponerla en duda.

Con lo dicho, Spinoza cree ya haber contestado a la tercera objeción. En efecto, la voluntad es algo universal que se predica a todas las ideas y sólo representa lo que les es común, es decir, la afirmación, y, por eso, la esencia adecuada de la voluntad, considerada de manera abstracta, debe encontrarse en cada idea particular y ser siempre la misma. Y ello sólo es verdad desde ese punto de vista, y deja de ser verdad cuando se considera la voluntad como constituyendo la esencia de tal o cual idea, porque las afirmaciones particulares difieren entre sí tanto como las ideas. Así, la afirmación que encierra la idea del círculo difiere de la implícita en la idea del triángulo, tanto como difieren entre sí las dos ideas. No necesitamos una potencia de pensar igual para afirmar que lo verdadero es verdadero y para afirmar que es verdadero lo falso. Las dos afirmaciones tienen entre sí la misma relación que el ser con el no ser, pues lo que constituye la esencia del error en las ideas no es algo positivo. Muchas concepciones falsas nacen de que se confunden los universales con las cosas particulares; los entes de razón y las abstracciones, con realidades.

La cuarta objeción apenas merece del filósofo unas líneas despectivas. Admite que un individuo colocado en actitud de absoluto equilibrio, perezca de hambre y de sed. ¿Se tratará —pregunta Spinoza— de un asno o de un hombre?

Hace un momento, Spinoza se refirió a la utilidad práctica de su teoría. Según ella, sólo actuamos por la voluntad de Dios, participamos de la naturaleza divina, y esta participación es tanto mayor cuanto nuestras acciones son más perfectas y comprendemos mejor a Dios. Da al alma una tranquilidad completa y enseña que nuestra soberana felicidad consiste en el conocimiento de Dios, que nos aconseja cumplir las acciones del amor y de la piedad. También enseña que la virtud y la sumisión a Dios son la felicidad misma y la soberana

libertad. El hombre que así lo comprende no espera recompensas divinas por sus acciones excelentes.

Spinoza piensa que su doctrina enseña cómo conducirse frente a las cosas de la fortuna, es decir, frente a las cosas que no están en nuestro poder, que no resultan de nuestra naturaleza; enseña a soportar con alma igual una y otra suerte, porque todas las cosas resultan del eterno decreto de Dios con absoluta necesidad, como resulta de la esencia de un triángulo que sus tres ángulos sumen dos rectos. Esta doctrina, en fin, es útil a la vida social: enseña a estar exento de odio y de desprecio, a no tener por nadie ni envidia, ni cólera ni burla. También enseña a cada uno a contentarse con lo que tiene y a socorrer a los demás, no por una vana piedad femenina, por preferencia, por superstición, sino por la sola guía de la razón; y, por último, tiene una ventaja que se relaciona con la sociedad política, "en cuanto nos enseña con qué medios se debe gobernar y conducir a los ciudadanos, no de manera que sean esclavos, sino para que puedan libremente hacer las cosas que son las mejores".

CAPITULO VI

LA PSICOLOGÍA DE SPINOZA

LA AFECTIVIDAD

La terminología de Spinosa: Afectos. Pasiones. Acciones. — Las tres pasiones primarias. — Las pasiones derivadas. — Asociación, imitación y participación de las pasiones. — Explicación de diversas pasiones. — Las diferencias genéricas e individuales en el orden afectivo. — Las acciones, expresión de la naturaleza propia del alma. — Conexión entre vida afectiva y conocimiento. — Los sentimientos y la conducta.

Para Spinoza conocer los sentimientos es conocer los resortes de la conducta del hombre. El filósofo los estudia minuciosamente, con extraordinaria agudeza de psicólogo. Su investigación en esta materia parte de su concepción sobre los diversos grados del saber y las conclusiones a que llega son punto de partida para más de una de sus ideas sobre moral. Ya en el *Breve Tratado* se había ocupado de las pasiones; pero allí, más las describe de lo que las explica. En la tercera parte de la *Ética,* en cambio, con el título "de la naturaleza y el origen de los afectos" estudia los sentimientos en conexión con toda su doctrina filosófica, como si se tratara de líneas, planos y volúmenes. Estas son sus propias palabras. Ellas definen el propósito de hacer de las manifestaciones de la vida afectiva una investigación similar a la de las propiedades de las figuras geométricas, de referir la gran

variedad de los sentimientos a un reducido número de hechos fundamentales.

Porque la investigación de la vida afectiva está vinculada a la de la conducta, Spinoza, en conformidad con la tesis determinista, que niega en términos absolutos lo contingente, lo azaroso, es rotundo en la crítica a los autores que consideran las pasiones y los actos humanos como cosas que escapan a las leyes generales de la realidad y ven en el hombre un imperio dentro de un imperio. Con vigor censura a los pensadores que suponen al hombre dueño absoluto de sus acciones y causa exclusiva de sus determinaciones; replica con energía a quienes juzgan la debilidad y la inconstancia del hombre como algo independiente del orden común de la Naturaleza y sólo resultado de peculiares vicios humanos.

El filósofo de la *Ética* no subestima las páginas excelentes que se han escrito sobre la conducta recta y para dar a los hombres consejos llenos de prudencia. Pero cree que quienes las escribieron no han penetrado la verdadera índole y la fuerza de las pasiones sobre el alma y el poder que a su vez tiene el alma para moderarlas. También Descartes creyó equivocadamente que el alma es dueña absoluta de sus acciones, pero esto no le impidió explicar las pasiones por sus primeras causas. Spinoza elogia a Descartes como estudioso de las pasiones, en palabras que más tienen de reproche que de aprobación. No se puede desconocer que las ideas cartesianas respecto de la materia de que nos ocupamos aquí ejercieron alguna influencia en Spinoza. Pero las de nuestro filósofo más difieren de lo que se asemejan a las de Descartes. V. Brochard, para quien "la teoría espinocista de las pasiones es de espíritu totalmente cartesiano", reconoce que Spinoza "hace a Descartes las objeciones que debía hacerle"; Spinoza rechazaba la distinción cartesiana entre alma y cuerpo, negaba la teoría que hace de la voluntad una causa de movimiento corporal, negaba el libre-arbitrio. Son estas cuestiones de principalísima importancia, y la divergencia entre los dos pensadores significa mucho más que una mera modi-

ficación que Spinoza habría introducido en la teoría de Descartes "para acomodarla a su sistema" [1]).

Descartes, en el *Tratado de las pasiones del alma,* distingue "acción" y "pasión". Un mismo hecho es acción para quien lo ejecuta y *pasión* para aquel sobre quien recae. *Acciones* del alma son todas las formas de la voluntad, que proceden directamente del alma y dependen sólo de ella. *Pasiones* del alma son "todas esas especies de percepción o formas del conocimiento que se encuentran en nosotros" y que a menudo no son lo que son por obra de nuestra alma, sino que ésta las recibe de las cosas "representadas por ella". Dentro de esta noción general de pasiones del alma, Descartes distingue: 1) las que tienen como causa el alma misma; 2) las que tienen como causa al cuerpo, en especial las que llegan al alma por intermedio de los nervios. Estas últimas se dividen en tres clases: *a*) las que se relacionan con cosas externas a nosotros (percepciones de los sentidos); *b*) las que se relacionan con el cuerpo o algunas de sus partes (hambre, sed, etc.); *c*) las que son "percepciones, o sensaciones, o emociones del alma que se relacionan específicamente con ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus".

Siendo las pasiones del alma causadas por el cuerpo, Descartes ha de examinar —y lo hace— la diferencia entre alma y cuerpo "a fin de saber a cuál de los dos debemos atribuir cada una de las funciones que están en nosotros". Aquello que en nosotros es común con los cuerpos inanimados debe atribuirse a nuestro cuerpo solamente; aquello que está en nosotros y que de ningún modo podríamos concebir como perteneciente a un cuerpo, "debe ser atribuído a nuestra alma". El movimiento es función del cuerpo; el pensamiento del alma. En la glándula pineal se produce la interacción entre ambos.

Spinoza, al discurrir sobre los hechos de la vida afectiva, parte del presupuesto, evidente para él, de que las leyes y reglas que rigen el nacimiento y la transformación de las cosas son

---

1) V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* págs. 329-330.

siempre y en todas partes las mismas. Por ello las cosas, cualesquiera que sean, deben explicarse por el mismo método y en función de las normas universales de la Naturaleza. De esto fluye que las pasiones, como el odio, la cólera, la envidia y otras, tomadas en sí mismas, surgen tan necesariamente como las otras cosas particulares; se interpretan por causas determinadas, tienen propiedades tan dignas de ser conocidas como las propiedades de cualquier otra cosa cuya sola contemplación nos deleita.

Aunque el filósofo desarrolla sus ideas sobre los sentimientos en proposiciones que siguen unas a otras, cabe distribuirlas en grupos según los temas a que se refieren y juzgar la tercera parte de la *Ética* como un tratado sobre la afectividad. Spinoza explica la naturaleza de los sentimientos [1]), los define y clasifica en sentimientos *pasivos* y *activos*. Distingue en cada uno de estos grupos sentimientos primarios y sentimientos derivados, y describe en particular numerosos sentimientos. Tanto en el detalle como en las líneas principales, su concepción está basada en el principio de que el hombre, como todo otro individuo, se esfuerza por perseverar en su ser. La tendencia de cada *modo* a perseverar se identifica con lo más íntimo de su naturaleza. El hombre es *alma* y es *cuerpo, modo* del *pensamiento* y *modo* de la *extensión;* puede tener ideas adecuadas, claras, y puede tener imágenes, confusas. Pero siempre tiende a afirmar su ser. Esta tendencia será distinta según sea manifestación del alma (*voluntas*) o del alma y el cuerpo a la vez (*appetitus*). Dentro de este marco en el que se resumen las proposiciones 6-7 de la tercera parte de la *Ética,* Spinoza desarrolla sus ideas sobre la afectividad partiendo de las definiciones siguientes:

I. "Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser clara y distintamente explicado por ella sola. Llamo causa inadecuada o parcial a aquella cuyo efecto no puede ser concebido por esa causa solamente".

1) Empleamos aquí la palabra *sentimientos* en un sentido amplio, abarcando todos los estados de la vida afectiva: sentimientos, pasiones y emociones. *Sentimientos* equivale a *afectos* de la terminología de Spinoza.

II. "Digo que actuamos cuando, en nosotros o fuera de nosotros, ocurre alguna cosa de la que somos la causa adecuada, es decir (según la definición precedente), cuando alguna cosa, en nosotros o fuera de nosotros, resulta de nuestra naturaleza y se puede concebir clara y distintamente por esta sola naturaleza. Por otra parte, digo que padecemos cuando alguna cosa acontece en nosotros o resulta de nuestra naturaleza, pero de la cual cosa sólo somos parcialmente la causa".

III. "Entiendo por *afecto,* las afecciones corporales por las que el poder de actuar del cuerpo aumenta, disminuye, es favorecido o trabado, junto con las ideas de estas afecciones. Por eso, si podemos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entiendo entonces que el afecto es una *acción* [1]; de otra manera es una *pasión*".

Las tres definiciones que acabamos de transcribir se refieren a la *acción* tanto como a la *pasión.* Spinoza estudia las modalidades de una y otra. Para comprender su pensamiento, es menester fijar con precisión el significado de algunos vocablos que utiliza. *Afección* (*affectio*) es para él un término genérico que designa todo cambio de un objeto cualquiera. Con este significado Spinoza emplea la palabra *afectado* cuando dice en el postulado I de la tercera parte de la *Ética*: El cuerpo humano puede ser *afectado* de muchas maneras por las que su potencia de actuar es aumentada o disminuída y también de otras maneras que no aumentan o disminuyen su poder de actuar. La palabra *afecto,* tal como Spinoza la usa en la tercera definición, es una especie del género *afección.* A su vez los *afectos* se distinguen en acciones (*actio*) y pasiones (*passio*). En la segunda definición aparece la distinción entre unas y otras, distinción fundada en la diferencia entre causa adecuada y causa inadecuada. En el postulado II de

1) David Bidney señala acertadamente que en la terminología de Spinoza se ha de distinguir acción (*actio*) de actividad (*actus*); *actus* sería un término genérico en el que caben tanto la actividad dependiente de afectos que son *pasiones,* como la actividad que depende de afectos que son *acciones* (David Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza,* New Haven, 1940, pág. 25).

la tercera parte de la *Ética*, Spinoza afirma: El cuerpo humano es capaz de sufrir muchos cambios y, sin embargo, retener las impresiones o rastros de los objetos y, por consiguiente, las imágenes de las cosas.

Después de las definiciones y los postulados, el filósofo describe y explica los sentimientos [1]) en proposiciones, corolarios y escolios. Ya en las primeras dos proposiciones, se advierte la vinculación de su teoría sobre la afectividad con su concepción sobre el conocimiento y sobre la relación del alma y el cuerpo: *Nuestra alma unas veces actúa y otras padece: en tanto que tiene ideas adecuadas, necesariamente actúa; y en tanto que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece. Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo.*

Hace un instante, al precisar el significado de algunos términos empleados por Spinoza vimos cómo entre los que él llama *afectos*, hay dos grupos: pasiones y acciones. En la proposición III de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza afirma que las acciones del alma provienen solamente de ideas adecuadas y las pasiones dependen de ideas inadecuadas. En un escolio aclara: Las *pasiones* se relacionan con el alma en cuanto el alma tiene en sí alguna cosa que envuelve una negación. En otros términos, en tanto que el alma es una parte de la Naturaleza, parte que, tomada en sí, independientemente de las otras, no puede concebirse clara y distintamente. Por esto, también se podría demostrar que las pasiones se relacionan con cosas particulares, a la vez que se relacionan con el alma.

Conforme acabamos de verlo, para Spinoza, *afectos* son las afecciones que aumentan, disminuyen, favorecen o traban la acción del cuerpo y las ideas de estas afecciones. Wolfson [2]) señala que estas expresiones suponen la referencia a un criterio de medida, a algo que puede ser aumentado o dis-

---

1) Téngase presente lo que dijimos en la página 184 sobre el significado amplio con que empleamos la palabra *sentimiento*.

2) Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, t. II, pág. 195.

minuído. Spinoza mismo se ha planteado esta cuestión y la ha contestado, como veremos luego, en las proposiciones 10 y 11 de la tercera parte de la *Ética*. En la cuarta proposición afirma que una cosa solamente puede ser destruída por obra de una causa exterior. La quinta sostiene que dos cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden existir en un mismo sujeto, cuando la una es capaz de destruir a la otra.

Dignas de atención especial son las proposiciones sexta, séptima, octava y novena. Orgánicamente ligadas entre sí forman la premisa de donde Spinoza parte para la construcción de toda su teoría de los sentimientos: *Toda cosa, en tanto que es en ella, se esfuerza en perseverar en su ser. El esfuerzo por el cual toda cosa tiende a perseverar en su propio ser no es más que la esencia actual de esa cosa. El esfuerzo por el cual toda cosa tiende a perseverar en su ser no envuelve un tiempo finito sino un tiempo indefinido. El alma, sea en tanto que tiene ideas claras y distintas, sea en tanto que tiene ideas confusas, se esfuerza en perseverar en su ser un tiempo indefinido y tiene conciencia de este esfuerzo* [1]). Aun a riesgo de repetir lo que hemos dicho hace un instante, recordemos que el esfuerzo por perseverar, cuando él se relaciona exclusivamente con el alma, se llama *voluntad;* cuando se relaciona con el alma y el cuerpo conjuntamente se llama *apetito*. El

1) Se han indicado distintos antecedentes históricos del principio según el cual la auto-perseveración es la primera ley de la Naturaleza. Según Harry Austryn Wolfson (op. cit., t. II, págs. 195-199), la concepción de Spinoza en este punto más que a ninguna otra se parecería a la de los estoicos. Sin embargo, se ha de reconocer una diferencia fundamental entre una y otra. Aparentemente similares, la de los estoicos sólo abarca el mundo animal; la de Spinoza, en cambio, por admitir que todos los seres son de cierta manera animados, tiene carácter cósmico. A nuestro juicio, aunque sea probable que hayan actuado en Spinoza ideas de antecesores, lo más verosímil es que ha tomado como punto de partida un hecho de la experiencia directa y común y lo formuló en términos que son una generalización del principio de inercia de Descartes y Galileo, principio que el mismo Spinoza enuncia en la segunda parte de la *Ética*. Traduciendo el pensamiento del filósofo en términos corrientes, diríamos que para él la tendencia a la conservación del individuo es una ley universal.

apetito es, entonces, la esencia misma del hombre. Cuando el hombre tiene conciencia de un apetito, su estado psíquico se llama *deseo;* el deseo es un apetito del que somos conscientes. De lo dicho resulta que lo que funda el esfuerzo, la voluntad, el apetito, el deseo, no es el haber juzgado que una cosa sea buena; por el contrario, juzgamos que una cosa es buena porque la procuramos, la buscamos, tenemos por ella apetito o deseo. En esta tesis de Spinoza la que ha dado lugar a la afirmación frecuente de que es subjetivista su concepción sobre los valores.

Si el esfuerzo por persistir es el principio dominante en la vida del hombre, han de ser verdad las proposiciones 10 y 11 de la tercera parte de la *Ética*: No puede haber en el alma una idea que excluya la existencia de nuestro cuerpo, porque tal idea es contraria al alma. Si alguna cosa aumenta, disminuye, favorece o traba la potencia de actuar de nuestro cuerpo, la idea de esta cosa aumenta, disminuye, favorece o traba la potencia de pensar de nuestra alma.

Tenemos así que el *conatus,* el esfuerzo por perseverar, es el criterio de discriminación de los que Spinoza llama afectos y a los que, por nuestra parte, llamamos sentimientos. Se pueden referir sólo al alma y al alma y al cuerpo a la vez. Con este esfuerzo del hombre por persistir se vinculan tres "sentimientos" primarios: *deseo, alegría* y *tristeza.* El *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto se lo concibe como determinado a realizar un acto por alguna de sus afecciones. Esta definición incluye en la noción de deseo "todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre". El alma puede experimentar gran número de cambios y pasar de una cierta perfección a una perfección mayor o menor; esas afecciones nos explican los afectos de alegría y de tristeza: La *alegría* es un afecto por el cual el alma pasa de una perfección menor a una perfección mayor. La tristeza es un afecto por el cual el alma pasa de una perfección mayor a una menor. Fuera de los tres sentimientos, de alegría, tristeza y deseo, no hay ningún otro sentimiento primario. De estos tres nacen

todos los sentimientos; por eso, cabe llamarlos sentimientos elementales [1]).

De los tres sentimientos primarios que acabamos de ver provienen todos los otros que el filósofo comenta en la tercera parte de la *Ética*. Unos proceden de ellos por una suerte de composición, como acontece con la *fluctuación* del ánimo; otros derivan de ellos. Los sentimientos o "afectos", como los llama Spinoza, son de dos órdenes: *acciones* y *pasiones*. De las *acciones* es el alma la causa adecuada; de las *pasiones*, no. Más aún, de las "ideas" que constituyen el alma, unas son "adecuadas", otras "inadecuadas". Los sentimientos que corresponden a las primeras son "acciones", los que corresponden a las segundas son "pasiones".

* * *

En primer término nos ocuparemos de los sentimientos que son pasiones y proceden de los tres sentimientos elementales: *deseo, alegría y tristeza*. Son estos sentimientos que Spinoza define como *animi pathema*: "idea confusa por la que el alma afirma de su cuerpo, o de alguna parte de él, un poder de existir mayor o menor que antes; y dado este aumento de poder de existir el alma misma está determinada a un pensamiento más que a otro".

Los sentimientos "pasivos", relacionados con el conocimiento del primer género, a igual que este conocimiento, reflejan la naturaleza del cuerpo del hombre. A tal punto es esto así, que Spinoza en un pasaje de la cuarta parte de la *Ética* afirma que la imaginación "es un afecto en cuanto indica la constitución del cuerpo". El *deseo*, la *alegría* y la *tristeza*, tomados los tres como sentimientos pasivos, son estados mentales correspondientes a estados corporales producidos por la acción que sobre el ser humano ejercen factores exteriores a

---

1) También en este punto Spinoza difiere de Descartes. Descartes admitía seis sentimientos fundamentales: admiración, amor, odio, deseo, placer y dolor.

él. En ellos el hombre tiene conciencia de sí en la medida en que está sujeto al medio que lo rodea. Por ellos tres se explican numerosos sentimientos, que son igualmente "pasiones". En cuanto al primero, su significación y su proyección se advierten fácilmente al recordar, una vez más, que el hombre, como cualquier otro *modo* de la realidad, se esfuerza por perseverar en su ser. Este rasgo universal de las cosas es el *conatus* de que habla el filósofo. La conciencia de este esfuerzo es en el hombre el *deseo* que, por su misma raíz en lo fundamental del ser humano, se irradia sobre toda su actividad psíquica, influye en ella, la determina. Por eso, "el alma, en cuanto le es posible, se esfuerza en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo". Cuando imagina cosas que disminuyen o limitan la potencia de actuar del cuerpo, procura en lo posible recordar algo que excluya la existencia de ellas; al alma le repugna imaginar cosas que disminuyen o traban su potencia y la del cuerpo.

Con la alegría y la tristeza están vinculados, respectivamente, los sentimientos de amor y de odio. "El amor es un sentimiento de alegría acompañado de la idea de una causa exterior". "El odio es un sentimiento de tristeza acompañado de la idea de una causa exterior". De esto fluye que "quien ama una cosa se esfuerza necesariamente en tenerla presente y conservarla; por el contrario, el que odia se esfuerza en apartar y destruir la cosa odiada". Una misma cosa puede accidentalmente ser causa de alegría, de tristeza y de deseo.

Los estados de alegría y de tristeza, de amor y de odio, pueden ser más complejos, a favor de factores diversos de la experiencia humana. Es posible que ocurran procesos de asociación de sentimientos, por contigüidad. Si el alma fué una vez afectada simultáneamente por dos sentimientos, tan pronto como sea afectada por uno de ellos, lo será por el otro. A tal extremo el amor y el odio se hallan ligados a la alegría y la tristeza, que por el solo hecho de que hayamos visto un objeto en un momento en que el alma estaba afectada por uno u otro de estos sentimientos y aunque ese objeto no sea

la causa suficiente de él, lo amaremos o le tendremos odio. Por procesos análogos se explicarían los sentimientos de *simpatía* y *antipatía*. Se generan, no por obra de cualidades misteriosas de los objetos o de las personas, sino en virtud de asociaciones de sentimientos que hacen que tengamos amor u odio a ciertas cosas sin que medien para ello causas aparentemente conocidas. De manera similar se explica que ciertos objetos provoquen en nosotros alegría o tristeza, en razón de que coinciden en algo con aquéllos que habitualmente nos afectan con estos sentimientos; igualmente se comprende que amemos u odiemos una cosa, porque imaginamos que posee algo semejante a un objeto que ordinariamente afecta al alma con alegría o tristeza.

Los que acabamos de ver son estados afectivos derivados unos de otros o asociados unos a otros, sin que en su contenido aparezcan elementos en conflicto. No ocurre lo mismo en el estado de ánimo que Spinoza describe en la proposición 17 de la tercera parte de la *Ética*: Tendremos al mismo tiempo odio y amor por una cosa, si, afectándonos habitualmente con el sentimiento de tristeza, imaginamos, a la vez, que tiene alguna semejanza con un objeto que nos afecta habitualmente con un sentimiento de alegría de la misma fuerza. Estado afectivo producido por la composición de dos sentimientos contrarios, Spinoza lo llama *fluctuación;* es al sentimiento lo que la duda es a la imaginación. Las fluctuaciones del alma también pueden ser resultado de dos causas, de las que una actúe directamente y la otra contingentemente; no menos pueden producirse por un solo objeto que sea a la vez causa eficiente de dos afecciones contrarias, en virtud de que, estando el cuerpo humano constituído de numerosos *individuos*, puede una misma cosa producirle afectos contrarios.

A una especie de fluctuación del ánimo, rica en consecuencias de orden psíquico, se refiere Spinoza en la proposición 18 de la tercera parte de la *Ética*: El hombre puede ser afectado con un sentimiento de alegría o de tristeza por la imagen de una cosa pasada o futura, lo mismo que por la de una cosa presente. Spinoza —así lo declara en un escolio— llama aquí

pasada o *futura* a una cosa en cuanto hemos sido o seremos afectados por ella, por ejemplo, si la hemos visto o la veremos, si nos fortaleció o nos fortalecerá, si nos hirió o nos herirá. Al formarnos de esta manera la imagen de la cosa, afirmamos su existencia y el cuerpo es afectado por ella como si estuviera presente. Pero he ahí que casi siempre los hombres dotados de mucha experiencia tienen una cierta fluctuación cada vez que perciben una cosa como futura o pasada. Están en una incertidumbre que hace que las afecciones nacidas de semejantes imágenes no tengan persistencia, pues son turbadas por las imágenes de objetos diferentes hasta llegar a la certidumbre sobre lo que habrá de ocurrir. Así se explican la esperanza, el temor, la confianza, la desesperación, el placer, el remordimiento. La *esperanza* y el *temor* son alegría y tristeza inseguras, nacidas de las imágenes de cosas dudosas. Elimínese de estas afecciones la duda, y, entonces, la esperanza y el temor se convertirán, respectivamente, en *confianza* y *desesperación*. El *placer* es la alegría nacida de la imagen de una cosa pasada que fué para nosotros motivo de duda. El *remordimiento* es la tristeza opuesta a este placer.

Los sentimientos descritos y explicados hasta ahora responden a causas diversas, pero en ninguno de ellos es factor una segunda persona, un ser humano que no sea el mismo que experimenta el estado afectivo. Junto a ellos caben estados afectivos engendrados de manera más compleja; en unos casos se tratará de *imitación* de sentimientos; en otros, de asociación por contraste y por semejanza. Así, un objeto que no es para nosotros causa esencial ni accidental de determinados sentimientos, puede, sin embargo, engendrarlos si los origina en seres cuyos estados afectivos repercuten en nosotros. Unas veces habrá referencia a los hombres en general, es decir, a cualquier ser humano, sin que nos inspire amor u odio; otras, los sentimientos que aparecen están en estrecha relación con los seres por quienes tenemos amor u odio. Quien imagina la destrucción de lo que ama, se entristece y se alegra al imaginar la destrucción de lo que odia. A esto agrega el filósofo: Quien imagina el objeto amado como afectado de ale-

gría o de tristeza, experimentará también estas afecciones y ellas serán mayores o menores en el que ama según sean mayores o menores en la cosa amada. Además, si imaginamos que una persona afecta con alegría a una cosa que amamos, experimentaremos por ella amor; si, por el contrario, imaginamos que la afecta con tristeza, experimentaremos por ella odio.

La *conmiseración* es un sentimiento de tristeza nacido en presencia de la miseria de otro. ¿Con qué vocablo se designa la alegría nacida de la felicidad de otro? Spinoza sabe que el hecho existe aunque ignora su nombre.

El amor por quien hace el bien a otro se llama *inclinación favorable; indignación* es el odio que inspiran quienes le hacen el mal. Esta inclinación favorable y esta indignación se producen en el ser humano por una suerte de solidaridad con sus semejantes, por el solo hecho de ser hombres, con prescindencia de todo sentimiento particular respecto de ellos.

La solidaridad genérica con el hombre y la reacción frente a las emociones de determinados hombres pueden engendrar estados sentimentales que contengan elementos contradictorios. "Quien imagina que el objeto al que odia está afectado de tristeza, se alegrará; si, en cambio, lo imagina afectado de alegría, se entristecerá; y cada una de estas afecciones será en él más o menos fuerte según la afección contraria sea mayor o menor en el objeto odiado". Pero la alegría de que se acaba de hablar nunca habrá de ser sólida y libre de conflicto interior, "pues nuestra alma, en cuanto imagina afectado de tristeza a un ser que le es semejante, debe estar triste". Se trataría, por lo tanto, de una alegría acompañada de tristeza, de un estado de ánimo compuesto a la vez de ambos sentimientos. De la misma índole en lo fundamental es la pasión que Spinoza describe con estas palabras: Si imaginamos que una persona causa alegría a una cosa que odiamos, odiaremos a esa persona; si, por el contrario, nos la imaginamos como causando tristeza al objeto odiado, sentiremos por ella amor. Con las pasiones de esta especie está emparentada la *envidia,* odio que dispone al hombre a regocijarse con la desdicha de otros y a entristecerse con su felicidad.

Spinoza va discurriendo sobre distintos sentimientos; los describe, los deduce unos de otros; los infiere en su diversidad de variadas composiciones de los sentimientos elementales. Los deduce, hemos dicho, pero esto no significa que lo haga al margen de la experiencia vivida. Spinoza enuncia nociones generales, pero en ningún momento se conforma con especulaciones puramente abstractas. El método matemático es aquí para el filósofo más un recurso demostrativo y una técnica de la exposición rigurosa que un procedimiento para el hallazgo de realidades concretas. La deducción no es instrumento para descubrir estados afectivos; Spinoza pretende lo contrario, pero en verdad sólo la emplea para explicarlos, relacionarlos y coordinarlos en conexión con un limitado número de principios.

Nos esforzamos en afirmar las cosas que nos representamos como causantes de alegría a nosotros mismos o al objeto que amamos, y en negar las que suponemos causa de tristeza para quien amamos o para nosotros mismos. Nos esforzamos en afirmar del objeto a quien tenemos odio todo lo que suponemos que habrá de causarle tristeza, y, por otra parte, en negarle todo lo que imaginamos capaz de causarle alegría. A esto sigue un escolio: El hombre suele pensar demasiado favorablemente de sí o de lo que ama y, al contrario, menos bien de lo que sería menester de aquel a quien odia. Así se explican, respectivamente, el *orgullo*, la *sobreestimación* y el *desprecio*.

En lo que precede conocimos ya estados emocionales provocados por lo que podríamos llamar solidaridad con las emociones de cualquier ser humano, por el solo hecho de tratarse de un ser humano. No se trata de fenómenos aislados, pues la convivencia entre los hombres es factor de principalísima importancia en la vida emocional de cada uno: Por el solo hecho de que imaginamos a un semejante como afectado por cierto sentimiento, aunque jamás nos haga experimentar afección alguna, experimentaremos un sentimiento similar al suyo. Esta imitación de afectos, cuando se relaciona con la tristeza, se llama *conmiseración;* cuando se relaciona con el deseo se llama *emulación*, deseo de algo que nace en nosotros porque imaginamos a otras personas animadas de él. Más aún, amaremos a una

persona por la que no hemos sentido ningún afecto, si la suponemos causa de alegría para uno de nuestros semejantes y, por el contrario, la odiaremos si la imaginamos causándole tristeza. No podemos odiar a quien nos inspira conmiseración por el hecho mismo de que su miseria nos entristece; y, en cambio, nos esforzamos por librarlo de su miseria. De esta manera nace la *benevolencia.*

La sociedad es factor en los afectos de los individuos que la forman, a punto de que por obra de ella nacen sentimientos *altruístas,* que nos llevan a procurar que acontezcan cosas que suponemos productoras de alegría y a destruir o apartar las que imaginamos como oponiéndose a la alegría o como conduciendo a la tristeza; nos esmeramos en hacer las cosas que imaginamos que los hombres —nos referimos aquí a hombres por los cuales no sentimos afección alguna— verán con alegría y tenemos repugnancia por aquellas que verán con aversión. La *ambición* es el esfuerzo por hacer o no hacer ciertas cosas, únicamente para complacer a los demás con detrimento de nosotros mismos o de otros. Cuando una alegría proviene de que imaginamos que una acción ha sido hecha por otro con el fin de complacernos, la llamamos *alabanza;* la tristeza que engendra el rechazo provocado por una acción de especie contraria se llama *vituperio.* Por sentimientos *altruístas,* pues, hacemos ciertas cosas, y la emoción que tales actos producen en los demás repercute en nosotros: Quien imagina que algo hecho por él traerá alegría a otros, experimenta alegría también él, y se mirará a sí mismo con alegría, por ser causante de la de los otros; en cambio, se mirará a sí mismo con tristeza aquel que suponga que su acción produce tristeza a los demás. Porque el amor es la alegría acompañada de la idea de una causa, y el odio, la tristeza igualmente acompañada de la idea de un causa, la alegría y la tristeza de que se acaba de hablar serán entonces especies de amor y de odio. Pero como el amor y el odio se relacionan con objetos exteriores, hay que dar otros nombres a los sentimientos de que se trata aquí. La alegría se llamará *vanidad,* y la tristeza opuesta a ella, *vergüenza;* ale-

gría y tristeza provenientes de que un hombre se crea objeto de alabanza o de vituperio.

De la misma manera que nuestros sentimientos se tornan más intensos cuando otros participan de ellos, experimentamos una suerte de vacilación interior al comprobar que los demás tienen hacia los mismos objetos afecciones contrarias a las nuestras. De esto fluye, como ya lo dijo Ovidio, que cada uno se esfuerce para que los otros amen lo que él ama y odien lo que él odia. Este afán de que otros aprueben nuestros amores y nuestros odios es una forma de ambición, funesta para la pacífica camaradería entre los hombres, pues cada uno desea que los otros vivan según su modo de pensar.

Pero también hay situaciones en las que somos adversarios de que otros tengan nuestras mismas emociones. Si imaginamos que una persona gusta de una cosa que uno solamente puede poseer, nos esforzaremos en impedir que la posea. Así —agrega Spinoza— se ve que la naturaleza humana está hecha de modo que siempre una a la piedad por los que sufren, la envidia a los que son prósperos, y que nuestro odio respecto de estos últimos sea tanto mayor cuanto más amemos lo que está en posesión de ellos. La misma condición que hace a los hombres misericordiosos pone en sus almas la envidia.

Con el deseo, la alegría y la tristeza, con el amor y el odio orgánicamente ligados a ellas, se vinculan los estados afectivos que Spinoza describe en las proposiciones 33-49 de la tercera parte de la *Ética*. Quien ama un objeto que le es semejante, se esfuerza en que a su vez lo ame, y cuanto más nos ama el ser amado, mayor es nuestra autoexaltación. Quien imagina al objeto amado unido a otra persona por un lazo de amistad más estrecho, experimentará odio por el objeto amado y envidia a la otra persona. Esta unión de odio y envidia, forma los celos, suerte de vacilación interior que nace, a la vez, del amor y del odio, acompañados de la idea de la persona a quien envidiamos. Spinoza explica esta tesis en términos que parecen la descripción de un proceso mecánico y que son, sin embargo, reflejo de una viva realidad. El odio al objeto amado será de una intensidad proporcional a la alegría con que el celoso estaba

habitualmente afectado por su amor recíproco y al afecto que el objeto amado tiene al rival. Es lo que se encuentra a menudo —dice Spinoza— en el amor que inspiran las mujeres. La tristeza relacionada con la ausencia de lo que se ama recibe el nombre de *ansia.*

De la tristeza y de la alegría, del odio y del amor, nacen deseos cuya intensidad depende de la intensidad del sentimiento que los inspira. Cuando se ha extinguido totalmente un amor y la cosa que fué antes amada ya es objeto de odio, este odio será tanto mayor cuanto más grande ha sido el amor extinto. Quien odia a otro se esforzará en hacerle mal, a menos que tema para sí un mal mayor; y, por el contrario, el que ama a otro se esforzará en hacerle el bien. *Bien* es todo género de alegría y todo lo que puede conducir a ella; pero, especialmente aquello que satisface un ansia. *Mal* es todo género de tristeza y particularmente lo que frustra un deseo. Cada persona juzga o estima según sus sentimientos lo que es bueno y malo, lo que es mejor o peor, lo que hay de más excelente o despreciable. Para el avaro lo mejor es la abundancia de dinero; lo peor, la pobreza. Nada desea el ambicioso tanto como gloria y nada deplora tanto como la vergüenza. Nada más dulce para el envidioso que la desdicha de otro y nada es para él más penoso que la prosperidad ajena. El sentimiento que pone al hombre en disposición de no querer lo que quiere o de querer lo que no quiere, se llama *temor,* aprensión que conduce a evitar un mal mayor futuro por un mal menor presente; si el mal que se teme es la *vergüenza,* el miedo se llama *pudor.* Si el deseo de evitar un mal futuro es impedido por el miedo de otro mal, de tal manera que el alma no sepa qué preferir, entonces el temor se llama *consternación,* sobre todo si los dos males temidos son grandes.

Las pasiones pueden engendrarse por acción recíproca. Por eso, si imaginamos que somos odiados por otro sin haberle dado motivo para ello, lo odiaremos a nuestra vez, mientras si, en cambio, imaginamos que hemos dado justa causa al odio, estaremos afectados de vergüenza. Pero esto, agrega el filósofo, ocurre raras veces. Si imaginamos que una persona amada nos

odia, nos debatiremos entre el odio y el amor. Quien imagina que una persona a la cual no tiene odio le ha causado un mal, se esforzará pronto en causarle ese mismo mal. *Cólera* es el esfuerzo que hacemos para causar mal a quien odiamos; y *venganza* es el esfuerzo que hacemos para hacer el mal retribuyendo un mal que se nos ha causado. También es posible la situación contraria: Si imaginamos que somos amados por una persona sin haberle dado motivo de amor, le amaremos a nuestra vez; y si creemos haber dado a la persona que nos ama un justo motivo de amor, nos glorificaremos.

El amor recíproco y el consiguiente esfuerzo por hacer el bien a quien nos ama y quiere también hacernos el bien, se llama *reconocimiento* o *gratitud*. Quien cree ser amado por una persona a la que detesta, se debatirá entre el odio y el amor, y si el odio predomina, se esforzará en hacer al objeto por quien es amado el mal con una pasión que se llama *crueldad*.

Las proposiciones 43 y 44 de la tercera parte de la *Ética* encierran una reflexión psicológica rica en consecuencias morales: El odio aumenta cuando es recíproco, pero puede ser destruído por el amor. El odio que es completamente vencido por el amor, se convierte en amor; y este amor es mayor que si no hubiera estado precedido por el odio. Mas, como el odio es tristeza —agrega un escolio— nadie se esforzará en tomar en odio un objeto, para luego, amándolo, gozar de una alegría mayor, como nadie querrá enfermarse para gozar con la recuperación de la salud.

Partiendo del principio de que los sentimientos de amor y de odio son *alegría* y *tristeza* acompañadas de la idea de la causa que las produce, nos explicamos nuestro odio hacia los que odian a alguien a quien amamos. Igualmente se comprende que si hemos sido afectados con alegría o con tristeza por una persona de una clase o de una nación distintas de las nuestras, al acompañar a estos sentimientos la idea de esa persona en cuanto pertenece a una clase o nación, nuestro odio se extenderá a estas últimas. El amor y el odio a un objeto, a Pedro, por ejemplo, amenguarán si a la alegría o a la tristeza que envuelven, se agrega la idea de una causa que no sea Pedro,

y disminuirán en la medida en que imaginemos que Pedro no ha sido la causa única de ellas. Por un mecanismo similar, el amor o el odio a un objeto que imaginamos libre, ha de ser mayor que a un objeto sometido a necesidad. Esta es la razón por la cual los hombres, persuadidos de que son libres, experimentan los unos por los otros más amor u odio que a otros objetos.

Spinoza, a la vez que describe el juego de las pasiones, como si se tratara de líneas, planos y cuerpos, describe hábitos de la naturaleza humana. Así, por ejemplo, después de afirmar que toda cosa puede ser por accidente causa de esperanza o de temor, agrega que a las cosas que son accidentalmente causa de esperanza o de temor se las llama buenos o malos presagios. Estos presagios son al mismo tiempo causa de alegría o de tristeza, y, por eso, nos inspiran amor u odio. Nos esforzamos, ya en usarlos como medios para alcanzar lo que esperamos, o como obstáculos para lo que tememos. Además, la constitución natural del hombre es tal que cree fácilmente lo que espera y difícilmente lo que teme, y piensa más en lo primero que en lo segundo. Tal es el origen de las supersticiones que en todo lugar atormentan a los seres humanos. La esperanza no existe sin temor ni el temor sin esperanza, y, como siempre tenemos amor u odio por un objeto en cuanto le esperamos o le tememos, es comprensible que todo lo dicho sobre el amor y el odio se pueda aplicar a la esperanza y al temor.

Spinoza ha descrito y explicado diversos sentimientos. ¿Tienen todos los hombres los mismos sentimientos frente a las mismas cosas? Ciertamente, no. El método geométrico no le impide a Spinoza ver las diferencias individuales, los rasgos que multiplican las variedades afectivas en la especie humana. Hay una naturaleza humana, pero también hay una pluralidad de hombres, variables ellos mismos con la vida que van viviendo. Así, dice la proposición 51: Hombres diferentes pueden ser afectados de maneras diferentes por un solo y mismo objeto, y el mismo hombre puede también ser afectado por un solo y mismo objeto de maneras diferentes en distintos tiempos. Cabe que un hombre odie lo que otro ama o que no tema lo que

otro teme; y también que un mismo ser humano ame hoy lo que antes detestaba, y que se atreva hoy a lo que el temor le impedía hacer la víspera. Además, según sus afectos propios, cada uno juzga lo que es bueno o malo, mejor o peor; de esto resulta que los hombres pueden diferir en sus juicios tanto como en sus pasiones. Cabe que al comparar unos hombres con otros, los distingamos por la sola diferencia de sus pasiones y califiquemos a unos de intrépidos, a otros de tímidos, etc. Spinoza, por su parte, juzgaba como intrépidos a quienes despreciaban los males que él acostumbraba temer; juzgaba que eran pusilánimes quienes se veían impedidos por temores que a él no lo contenían. "Y así cada cual juzga según sus sentimientos particulares", agrega el filósofo. Por ser de tal manera la naturaleza humana, nuestras apreciaciones sobre las cosas son inconstantes. Habitualmente el hombre juzga los hechos por sus pasiones y con frecuencia son imaginarios los objetos que supone como causas de alegría o de tristeza y que se esfuerza en atraer o alejar. Por esto se concibe fácilmente que el hombre mismo sea a menudo la causa de su tristeza como de su propia alegría. Es decir, su tristeza y su alegría estarán acompañadas de la idea de sí mismo como de la causa de ellas. Esta es la fuente del *arrepentimiento* y de la *auto-aprobación*, pasiones ambas en extremo intensas, porque los hombres se creen libres.

"Un objeto, dice Spinoza, al que ya hemos visto junto con otros objetos, o al cual imaginamos que no posee nada que no sea común a muchos, no lo contemplaremos tanto como a un objeto al que imaginamos como poseyendo algo peculiar". Esta es la clave de la *admiración*. Se llama *admiración* al estado de ánimo en que nuestra alma está ocupada por la afección o imagen de una cosa singular, con exclusión de toda otra. Cuando se trata de un objeto al que tememos, se llama consternación, porque entonces nuestra alma es afectada con tal fuerza que es incapaz de pensar en otros objetos, que podrían evitar el mal temido. Si lo que causa nuestra admiración es la sabiduría o la destreza del hombre o alguna cualidad semejante, el sentimiento se llama *veneración*. Si la admiración lo

es por la sabiduría o la industria de alguien a quien amamos, este amor, acompañado de veneración, se llama *devoción*. El horror es el asombro ante la cólera o la envidia de alguien. No sólo el odio puede asociarse al asombro; también pueden unirse a él la esperanza y la confianza y otras afecciones. Habría, así, otras pasiones, que el vocabulario corriente no designa con denominaciones especiales. Prueba, según Spinoza, de que los nombres de las pasiones se han hecho según el uso vulgar y no por un conocimiento profundo.

A la admiración se opone el desprecio, cuya causa, sin embargo, está frecuentemente en el hecho de que somos determinados al asombro, al amor o al temor a un objeto, porque vemos a otros hombres asombrados ante él o amándole o temiéndole, o porque nos parece a primera vista semejante a los que nosotros admiramos o tememos. Así como la devoción proviene de la admiración que tenemos por un objeto amado, la *burla* tiene su fuente en el desprecio a una persona a quien se odia o a quien se teme; y el desdén surge del desprecio por la tontería como la veneración surge de la admiración a la prudencia. En fin, se puede concebir la unión del amor, de la esperanza, de la gloria o de otras pasiones con el desprecio y deducir de ahí una multitud de pasiones nuevas a las que el uso no ha dado nombres particulares.

Ciertos sentimientos nacen de la auto-contemplación del alma. A ellos se refiere la proposición 53 de la tercera parte de la *Ética*. Cuando el alma se contempla a sí misma y su potencia de acción, se alegra y se alegra en proporción a la nitidez con que se imagina a sí misma y su potencia de acción. Esta alegría en el alma del hombre es proporcional a la medida en que se imagina elogiado por otros, porque supone al elogio como resultado de la alegría de los demás, alegría de la que él sería la causa. El alma, movida por algo que le es inherente, sólo se esfuerza en imaginar las cosas que afirman o acrecientan su potencia de actuar; al imaginar su propia impotencia, se entristece. De esto resulta, como corolario, que si nos imaginamos que somos objeto de vituperio de parte de otros, nos entristecemos, y cuando esta tristeza se acompaña de la

idea de nuestra debilidad, tenemos la *humildad*. Se llama *amor propio* o *auto-aprobación* la alegría proveniente de la contemplación de nuestro ser. Rico en consecuencias es este hecho. En efecto, la alegría que el hombre experimenta al imaginar sus propias acciones es tanto mayor cuanta más perfección reconoce en sí mismo y la imagina de una manera más distinta; se halla tanto más gozoso cuanto distingue más sus propias acciones de las de otros y las puede considerar como algo singular. El mayor placer en la contemplación de sí mismo es el de considerarse dotado de alguna cualidad que no se encuentra en el resto de los hombres. Si, entonces, lo que se afirma de sí mismo se relaciona con la idea universal del hombre o del animal, la alegría experimentada será menos viva. Siente tristeza quien se representa sus propias acciones como inferiores a las de otros, tristeza que tratará de apartar, "ya sea interpretando falsamente las acciones de sus semejantes o dando el mayor lustre posible a las propias". Es verdad que no pocas veces veneramos a otros hombres y admiramos sus virtudes, pero si veneramos a un hombre porque admiramos su sabiduría, su coraje, etc., ello se debe a que imaginamos estas virtudes como singulares y no como comunes a la especie humana. No las envidiamos más de lo que envidiaríamos la altura de los árboles o la fuerza de los leones.

Tres eran las pasiones primarias, pero el número de las derivadas es indefinido. Entre las diferentes especies de pasiones derivadas hay algunas particularmente notables, como la *voluptuosidad*, la *ebriedad*, el *libertinaje*, la *avaricia*, la *ambición*, etc. Todas se resuelven en las pasiones del amor y del deseo y no son otra cosa que el amor y el deseo referidos a sus objetos; no tienen contrarias, pues la temperancia, la sobriedad y la castidad que se les oponen, no son pasiones, sino que indican la potencia con que el alma reprime las pasiones.

En cuanto a las otras especies de pasiones, Spinoza no las explica, porque son tan numerosas como los objetos que las producen. Por otra parte, hacerlo sería inútil, pues lo que el filósofo se propone es señalar la determinación, es decir, la fuerza de las pasiones y el poder del alma sobre ellas. Psicó-

logo una vez más, Spinoza subraya, en la proposición 57, las diversidades genéricas e individuales dentro de cada sentimiento particular. No todos los amores son entre sí iguales ni todos los odios son iguales entre sí, y lo mismo sucede con las demás pasiones. La pasión de una persona difiere de la pasión correspondiente de otra persona como la esencia de la primera es distinta de la esencia de la segunda. De esto fluye que las pasiones de los animales que llamamos privados de razón (pues no podemos, conociendo el origen del alma, negar a las bestias el sentimiento) deben diferir de las pasiones de los hombres tanto como su naturaleza difiere de la naturaleza humana. El caballo y el hombre obedecen ambos al hábito de la generación, pero en el caballo es puramente animal; en el hombre tiene el carácter de una inclinación humana. Asimismo ha de haber diferencia entre las inclinaciones de los insectos, de los peces, de los pájaros. En cuanto cada individuo vive contento de su naturaleza, encuentra en ella su alegría; vida y alegría que no son otra cosa que la idea del alma de cada uno. Por eso hay entre la felicidad de uno y la de otro tanta diversidad como entre sus esencias. También resulta evidente que no ha de ser mediocre la diferencia entre la felicidad que puede experimentar un ebrio y la de un filósofo.

Las pasiones son *ideas confusas* por las que el alma afirma de su cuerpo o de parte de él un poder mayor o menor de existencia que antes de experimentarlas. Este mismo hecho determina al alma a un pensamiento particular más que a otro. Cada sentimiento produce en el alma la idea de una causa exterior y esta idea, a su vez, da origen a un sentimiento nuevo, como se advierte con plena claridad en la alegría y en la tristeza: unidas a las ideas de sus causas exteriores, engendran el amor y el odio. Pero siempre las pasiones están vinculadas a la tendencia fundamental del hombre, tendencia fundamental también en todo *individuo* en el amplio significado que Spinoza da a este vocablo: el esfuerzo por perseverar en el ser propio. Las pasiones, nacidas de ideas inadecuadas, son inevitables, se producen con un determinismo inflexible igual al que rige en todo cuanto hay y ocurre. La imaginación, que

es ignorancia, es decir, privación de saber, engendra estados emocionales que son privación del ser: las *pasiones*. Envuelto en acontecimientos, rodeado de objetos, el hombre experimenta multitud de pasiones cuando tiene de los acontecimientos y de los objetos un conocimiento del primer género: nociones derivadas de la sensación, del recuerdo de las impresiones sensibles y de sus asociaciones, de la imaginación, es decir, cuando a favor de la ignorancia es incapaz de ver el enlace necesario entre los hechos y todo se le presenta como contingente. Spinoza sólo ha explicado las principales afecciones pasivas y vacilaciones del alma compuestas de las tres pasiones primarias: deseo, alegría y tristeza. Ha referido su formación a sus primeros principios y ha descrito hechos que prueban que somos agitados de mil maneras por las causas exteriores. Ha mostrado cómo nuestra alma vive en un torbellino de sentimientos contradictorios que nacen de la ignorancia de nuestro futuro y de nuestro destino. Psicólogo, Spinoza no desconocía las posibles variantes genéricas en los distintos sentimientos y los mil matices diferentes que pueden ofrecer en la diversidad de las personas. No ignoraba que con su propio método podía descubrir una innumerable variedad de hechos similares a los que describió. Prácticamente, la cantidad de combinaciones pasionales es ilimitada. Pero todas ellas, como las que describió, están ligadas al conocimiento del primer género y es eso lo que le interesaba señalar.

* * *

Distinto es lo que acontece con los conocimientos del segundo y del tercer géneros. El primero de ellos muestra la conexión entre los hechos; por ser un conocimiento de la razón, ve las cosas como necesarias, y no como contingentes, percibe el cosmos como un orden al que nada escapa, ni el hombre ni lo que afecta al hombre. Ideas adecuadas reflejan entonces la estructura de la Naturaleza de que el ser humano es parte. En el conocimiento del tercer género el hombre se eleva al saber de la unidad concreta de la Naturaleza, de Dios. Desde el instante en que el ser humano se libera de los errores de las im-

presiones de los sentidos y de los engendros de la imaginación, su conducta deja de ser la del ciego que se irrita y se ilusiona entre los objetos que se le ocurren puestos deliberadamente para obstruirle la marcha o para jalonarle el camino. Los sentimientos que experimenta ya no son *pasiones*: son esos otros sentimientos que se llaman *acciones*. Tres eran los sentimientos pasivos primarios: Dos solamente son los sentimientos primarios *activos*: *deseo* y *alegría*, pues la tristeza es siempre pasiva. Fuera de esa alegría y de ese deseo que son sentimientos pasivos, hay otras alegrías y otros deseos que se relacionan con nosotros en cuanto somos *activos*, afirma Spinoza en la proposición 58. Al demostrarla, recuerda que el alma se regocija al contemplarse y al contemplar su potencia de acción. Y ello acontece necesariamente cuando concibe ideas adecuadas o verdaderas, pues en la formación de estas ideas consiste la acción de alma. En todo caso, ya tenga ideas adecuadas —claras y distintas— o ideas confusas, siempre se esfuerza en perseverar, y este esfuerzo es deseo. Por consiguiente hay un deseo que es *acción* del alma. "La alegría —interpreta Joachim las últimas proposiciones de la tercera parte de la *Ética* [1])— es el conocimiento de una vitalidad elevada, y el deseo es la conciencia de nuestro ser como fuente determinada de actividad. Estas dos formas fundamentales de sentimientos pueden en nosotros depender de nuestras ideas adecuadas, es decir, pueden fluir de la naturaleza de nuestra alma solamente, y por eso pueden ser en nosotros "acciones" y no "pasiones". Pues el alma en cuanto piensa verdadera o adecuadamente, es consciente de su propio pensamiento verdadero, de su poder propio: y en esta conciencia tiene conocimiento de un ser enaltecido que brota sólo del alma misma, es decir, experimenta un sentimiento de alegría que se refiere a ella (al alma) en cuanto es activa". El alma, en cuanto piensa adecuadamente, esto es, el alma como entendimiento, tiende necesariamente a perseverar en su ser. Los sentimientos activos son, por consiguiente, resultado de la manifestación de la naturaleza peculiar del

1) Harold Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, pág. 218.

alma, de aquello en que el alma expresa la realización de su índole propia. Y se comprende que esos sentimientos sean de *alegría* y *deseo*, y en ningún caso de tristeza, porque la tristeza es conciencia de disminución de la vitalidad, es decir, en la tristeza el alma es siempre *pasiva*.

Todas las acciones que fluyen —dice Spinoza en un escolio— de los afectos relacionados con el alma en cuanto es entendimiento, se adscriben a la *fortaleza* ("fortitudo") que es fuerza del alma (*animositas*) y es *generosidad*. *Fuerza del alma* es el deseo con que cada persona, por los solos dictados de la razón, procura perseverar en su propio ser. *Generosidad* es el deseo, dictado por la razón solamente, que lleva a cada uno de nosotros a empeñarse en ayudar a los otros hombres y ligarse a ellos por la amistad. Con la *fuerza del alma* se relacionan las acciones que sólo tienden al interés particular de quien las ejecuta; con la *generosidad* están vinculadas aquellas que tienden al interés de otros. De esta manera, la temperancia, la sobriedad y la presencia de ánimo ante el peligro son especies de fuerza de alma, mientras la moderación y la clemencia son una especie de generosidad.

En la tercera parte de la *Ética* Spinoza no se extiende en el estudio de las *acciones*. Al mismo tema de la *actividad* del alma retornará en la cuarta y en la quinta, como volverá también a referirse a las *pasiones*. En verdad, el examen que el filósofo hace de la vida afectiva es una introducción a su moral, a la vez que consecuencia de la psicología del conocimiento que hemos visto en el capítulo anterior. Así como hay un proceso que lleva del conocimiento del primer género a los otros dos, así hay en la vida afectiva un proceso que conduce de la *pasión* a la *acción*. Ambos procesos son en realidad inseparables; de la ignorancia son inseparables las pasiones (la imaginación es *pasión*) como de las ideas adecuadas son inseparables las *acciones*. Paralelo a ambos e inseparable de ellos es el proceso que en el orden de la conducta lleva de la *servidumbre* a la *libertad*.

CAPITULO VII

LA MORAL DE SPINOZA

Fundamento metafísico de la moral. Lo bueno y lo malo. Perfección e imperfección. — La verdadera pauta moral. — La virtud. La felicidad. — Niveles de conducta y géneros de conocimiento. El hombre racional. — El hombre y los hombres. La identidad de naturaleza entre los hombres dirigidos por la razón. — La sociedad. Su fundamento en la naturaleza humana. — Valorización de los sentimientos. — La liberación del hombre. El proceso de dominación de las pasiones. Moral y psicología. La dicha del hombre libre, racional. — El conocimiento de Dios y el amor a Dios.

Lo que hemos visto hasta ahora del pensamiento de Spinoza nos ofrecía la imagen de una realidad en la que las cosas y los hechos son y acontecen porque necesariamente deben ser y acontecer. Los que llamamos fenómenos físicos y los que designamos como actos humanos, son igualmente ineludibles; obedecen a leyes que rigen desde toda eternidad y para toda eternidad. Sin embargo, dentro de este absoluto determinismo universal al que nada escapa, la conducta de los hombres es susceptible de juicios de valoración. Para Spinoza no todas las acciones humanas son igualmente estimables. Pero, ¿cómo conciliar los juicios de valoración con la concepción fundamental del espinocismo? ¿Cómo conciliar con el determinismo universal un ideal ético? ¿Cómo fundar una moral en el sistema de Spinoza, filósofo para quien, según lo declaró en la tercera parte de la *Ética*, nuestras apreciaciones que distinguen lo

bueno y lo malo son puramente subjetivas y traducen las peculiaridades de la vida de cada uno?

Al encarar el problema moral, Spinoza enuncia una doctrina basada tanto en hechos de la vida como en premisas metafísicas, doctrina que considera congruente con lo que ya hemos visto de su psicología. Aunque Dios o la Naturaleza actúa con la misma necesidad con que existe, Spinoza acepta que se conserven las nociones de *bueno* y *malo*, porque todo hombre, por su misma limitación, desea tener un modelo de vida humana, *exemplar vitae humanae*, pauta para juzgar su propia conducta y la de sus semejantes. Para Spinoza, la vida humana ejemplar es la del hombre libre, es decir, del hombre que actúa por sentimientos concomitantes con un conocimiento adecuado. Mientras se halla sometido al imperio de las pasiones, el hombre no se posee a sí mismo; con el ejercicio del conocimiento verdadero, el hombre alcanza la plenitud de su ser propio y es siervo únicamente de Dios.

Sólo Dios es absolutamente libre porque es su propia causa; el hombre, en cambio, es fragmento del Todo, ininteligible si se lo aísla de las demás partes de ese Todo; inevitablemente sometido a las leyes de la Naturaleza, es "arcilla en manos del alfarero", conforme lo dice el filósofo en el segundo capítulo del *Tratado Político*. Pero grande es la diferencia entre el hombre que sabe lo que le ocurre y el que lo ignora. El ser humano esclavo de la ignorancia, está librado al azar; viendo lo mejor, está a menudo forzado a hacer lo peor. Hombre libre es el que sigue a su razón, que obra según los dictados del entendimiento. Sólo llega a ser libre en la mayor medida humanamente posible quien alcanza el mayor desarrollo del intelecto. Las diversas modalidades de la conducta son, así, inseparables de modalidades correlativas de los sentimientos; estos, a su vez, corresponden a los diversos géneros de saber. De esta manera, el progreso moral es coincidente con el desarrollo intelectual, es pasaje de la servidumbre a la libertad, libertad que no es poder caprichoso, ni posibilidad de obrar según pasiones azarosas; es conciencia de la máxima realización de nuestro propio ser, en cuanto intelecto,

y de su conexión con el todo. De esto fluye que dentro de la concepción de Spinoza, el hombre adquiere más realidad a medida que logra mayor perfección. Las nociones de realidad y perfección se identifican la una con la otra.

Para hacer diáfano su pensamiento, Spinoza cree necesario explicar la noción de perfección. Quien ha resuelto hacer una cosa y ha logrado hacerla, dirá que su obra es perfecta. Lo mismo dirá de ella quien conocía o creía conocer la intención del autor y el objeto que se propuso. Ante una obra como nunca hemos visto otra semejante, y sin que conozcamos la intención de quien la ejecutó, no podremos pronunciarnos acerca de si se trata de algo acabado o inacabado, de algo perfecto o imperfecto. A juicio de Spinoza, estos dos últimos vocablos parecen haber tenido en un principio la significación que se acaba de indicar. Pero los hombres comenzaron a formarse ideas universales, a concebir tipos diversos de casas, de edificios, de torres, etc. y a preferir unos tipos sobre otros. Y así cada cual llamó perfectas las cosas cuando las supuso concordantes con la idea universal que se había forjado, e imperfectas a las que no concordaban con esa idea universal, sin tomar en cuenta el hecho de que a ojos de su autor se tratara o no de algo cumplido según lo que efectivamente se propuso hacer. Más aún, procediendo de la misma manera, el hombre comenzó a calificar como perfectas o imperfectas a cosas de la Naturaleza que no son obra de la industria humana. Persuadido de que la Naturaleza todo lo hace para ciertos fines, el hombre llegó a imaginar que ella contempla e imita unos modelos y que a veces está en falta al reproducirlos con deficiencia. Así cree aún el ignorante que no sabe que la llamada *causa final*, es sólo un deseo particular que lo mueve a un determinado acto. Por no saber de las causas que lo llevan a obrar, que lo llevan a desear tal o cual cosa, el ignorante cree que sus deseos con causas eficientes.

Para Spinoza, *perfección* e *imperfección* son nociones que formamos comparando los individuos de una misma especie o de un mismo género. Pero verdaderamente, realidad y perfección —sentencia nuestro filósofo— son una misma cosa. Acos-

tumbramos relacionar los individuos de la Naturaleza con un solo género, y suponemos que unos tienen más entidad o realidad que otros, que tienen más perfección que otros. Cuando les atribuímos algo que implica una negación, un límite, una impotencia, los llamamos imperfectos por la sola razón de que no afectan nuestra alma de la misma manera que los que llamamos perfectos. Pero esto no quiere decir que carezcan de algo que les sea inherente, pues sólo conviene a la índole de una cosa aquello que resulta necesariamente de la naturaleza de su causa eficiente.

Bueno y *malo* son dos apreciaciones que formulamos al comparar entre sí las cosas. Pero una misma cosa puede ser a la vez buena, mala o indiferente. La música es buena para el melancólico, y para el sordo no es mala ni buena. Sin embargo, las palabras *bueno* y *malo* han de conservarse, porque su empleo —según vimos hace un instante— es ventajoso cuando nos forjamos una concepción que pueda servirnos de figura ideal de la naturaleza humana y juzgamos las cosas y los actos en relación con esta figura ideal. Entonces, será bueno lo que es para nosotros un medio cierto para aproximarnos al modelo de hombre que hemos concebido; malo, lo que nos impide alcanzarlo. Los hombres serán juzgados como más o menos perfectos o más o menos imperfectos, según se aproximen o se alejen de ese modelo. Cuando el filósofo dice que una cosa pasa de una perfección menor a una perfección mayor o a la inversa, no pretende afirmar que la cosa cambie de una cierta esencia, de una cierta forma, en otra: sencillamente quiere afirmar que aumenta o disminuye la potencia de actuar de esa cosa en cuanto es propia de su naturaleza. Así resultará que la perfección de una cosa estará en que ella, en conformidad con su esencia, exista y actúe de la manera determinada que le es propia. No cabe decir que una cosa sea más perfecta que otra porque persevere más tiempo en su existencia, pues la esencia de las cosas no envuelve ninguna duración fija ni determinada: todas tienden a perseverar en el ser con la misma naturaleza con que han comenzado a existir, y, por eso, desde este punto de vista, todas son iguales.

Quede así inequívocamente fijado el sentido con que Spinoza emplea las nociones de bueno y malo. Se trata de calificaciones dependientes del ideal de vida humano que cada cual se fija; bueno es lo que conduce a la realización de este ideal, malo lo que impide su realización. Quede igualmente establecido cual es el ideal de hombre para Spinoza, ideal que le servirá para enunciar los juicios de valoración concordantes con su filosofía.

Otras dos ideas de Spinoza han de señalarse para apreciar debidamente su doctrina en el orden moral. En primer lugar, cabría decir que para el filósofo, Dios es, en último término, el ideal ético para el hombre. En segundo lugar, si bien identifica las nociones de realidad y perfección, si bien afirma que todas las cosas tienden por igual a perseverar en su ser, reconoce distinciones, jerarquías, dentro de la realidad. Diríase que no todas las cosas tienen por sí mismas idéntico valor. A pesar de que todo es y acontece porque necesariamente ha de ser y acontecer, Spinoza reconoce valores distintos a distintas cosas. Su cosmología, en cierta manera, contiene implícita una axiología. Cada cosa es un modo de la sustancia infinita e integrante de un sistema de modos; ninguna es por sí sola completa y perfecta. Mas de ahí que cabe desentrañar en la obra de nuestro filósofo, tomada en conjunto, la tesis de que "para la aprehensión moral hay grados de realidad o perfección, y por tanto, diferencias específicas entre las "partes" de la naturaleza o las esencias de las cosas" [1]). En las cartas números 21 y 23 de su Epistolario, ambas dirigidas a Blyemberg, Spinoza, con una terminología adaptada a los hábitos teológicos de su corresponsal, desenvuelve una teoría sobre las variedades específicas de las cosas y extrae de ella consecuencias morales. Ciertamente todas las cosas dependen de manera absoluta de Dios, pero esto no significa que no haya diferencia entre ellas: una piedra y un hombre no son lo mismo. El hecho de que el hombre, como la piedra, dependa de Dios, no excluye

1) HAROLD H. JOACHIM, *A Study of the Ethics of Spinoza*, pág. 243.

que el hombre tenga como rasgo esencial la aptitud de la intelección, del pensamiento consciente.

Y, todavía, la naturaleza de la dependencia de todas las cosas para con Dios se manifiesta más claramente en la dependencia que respecto de Dios tienen "las cosas más reales, más perfectas y más inteligibles". Para Joachim, según Spinoza, "Dios es un Dios de lo viviente más que de lo muerto. Su poder absoluto se manifiesta más claramente en su control de las cosas relativamente auto-dependientes". "Y bien, el ser del hombre es primariamente el poder de pensar: y este su ser esencial se realiza con máxima plenitud en su dependencia de Dios", es decir, en cuanto tiene clara conciencia de sí mismo y de todas las cosas en su unión con Dios. El hombre alcanza la plenitud de su personalidad, de su perfección, en cuanto Dios piensa en él, en cuanto él —el hombre— tiene conciencia de la unión de su alma con el todo de la Naturaleza. Para Spinoza es esta realización la pauta ideal del hombre. Se podría decir que para nuestro filósofo la moralización del hombre consiste en que llegue a ocupar el puesto que por su misma naturaleza le corresponde en la jerarquía de lo existente.

Los hombres no sólo se distinguen de otros seres, no humanos. Entre los hombres mismos se distinguen el *bueno* del *malo* precisamente por la diferencia de nivel o de especie en su dependencia de Dios. Ambos hacen lo que necesariamente deben hacer, pero mientras el malo no conoce ni ama a Dios, se ignora a sí mismo e ignora las cosas, el hombre bueno tiene conciencia de sí y de sus acciones, conoce el universo de que forma parte: "Los buenos sirven a Dios conscientemente, y al servirle se hacen más perfectos". Así la diferencia entre el bueno y el malo, es una diferencia de "naturaleza" que no consiste en la diversidad de la prudencia o del cálculo sobre las consecuencias de las acciones: "El hombre —declara Spinoza en la carta 21 de su Epistolario— que evita el crimen solamente por temor al castigo, en ningún sentido obra por amor y en ningún sentido abraza la virtud. En lo que a mí se refiere, evito los crímenes —o, más bien, procuro evitarlos— porque

están en conflicto con mi naturaleza particular y me separarían del amor y del conocimiento de Dios".

* * *

Por consiguiente, la moral de Spinoza tiene como fundamento, no un dictado ajeno al hombre, ni dogma alguno, sino la misma naturaleza humana; se traduce en una teoría de la virtud que no se asemeja a teorías precedentes. Una idea sobre el hombre, la certidumbre de que el ser humano quiere ser dichoso y el hecho de que el hombre viva en sociedad, llevan a Spinoza a desenvolver una doctrina en la que muestra: la relación de la felicidad con la virtud, el origen de la sociedad, el sentido particular de determinadas virtudes y el dominio que la razón puede ejercer sobre las pasiones. Para ser perfectamente virtuoso, el hombre ha de ser libre, en conformidad con la acepción que Spinoza da a esta palabra.

La cuarta parte de la *Ética* se llama "De la servidumbre o de la fuerza de las pasiones". En ella se muestra, primero, la situación del hombre sujeto al imperio de las pasiones nacidas de la ignorancia; luego se describe el proceso de liberación del ser humano, descripción que continúa en la quinta parte del mismo libro. El hombre virtuoso será un hombre libre. Sus actos no serán fruto de la ignorancia, sino del conocimiento verdadero. Spinoza comienza el estudio de esta materia con definiciones, que pueden formularse en los términos siguientes: *Bueno* es aquello de que sabemos ciertamente que nos es útil; *malo* lo que sabemos ciertamente que nos hace obstáculo a que poseamos cierto bien. Las cosas particulares son *contingentes*, en tanto que, atendiendo a su esencia, no encontramos nada que establezca necesariamente su existencia o que necesariamente la excluya; *posibles* son cosas particulares, en tanto que, considerando sólo las causas que las deben producir, ignoramos si estas causas están determinadas a producirlas. Afectos contrarios son aquellos que, aún siendo de la misma clase, empujan al hombre en sentidos diversos: por ejemplo, la prodigalidad y la avaricia, dos especies de amor, no contrarias

por su naturaleza, sí son contrarias la una a la otra por accidente. Cuando las distancias de los objetos en relación al lugar en que estamos exceden de la que nos representamos distintamente, todos nos parecen igualmente alejados y los imaginamos como situados en el mismo lugar. Así también, cuando nos representamos los objetos cuya existencia en el tiempo está separada del momento presente por un intervalo más largo de los que estamos habituados a imaginar, nos representamos todos esos objetos como igualmente alejados, y los referimos en cierto modo a un solo momento de tiempo. Apetito es el fin para el cual cumplimos una acción. *Virtud y potencia* —dice la octava definición— son una sola cosa; en otros términos, la virtud es la esencia misma o la naturaleza del hombre en cuanto tiene potencia de hacer ciertas cosas que cabe concebir por las solas leyes de su naturaleza. A estas definiciones —la última ha de ser tenida en cuenta en todo lo que se leerá en adelante— sigue un axioma: No hay en la Naturaleza ninguna cosa individual que no esté sobrepasada en fuerza y poder por otra cosa. Para cada cosa particular, se da otra, más potente, por la que puede ser destruída.

Lo que acontece con todas las cosas, también acontece con el hombre, parte de la Naturaleza que no se puede concebir separada de otras partes de ella. El hombre, cada hombre, se esfuerza por persistir entre otros objetos que se esfuerzan igualmente por perseverar en su ser. Dado este hecho cierto, ¿qué habrá de entenderse como *virtud*? A esta pregunta Spinoza ya contestó en la octava definición de la cuarta parte de la *Ética*, y para que su pensamiento se traduzca con plena claridad lo desarrolla en varias proposiciones. Como en otros aspectos de su filosofía, también aquí enuncia críticas a ideas habitualmente aceptadas. Señala que entre el vulgo y también en las concepciones de los teólogos y de muchos filósofos, la noción de virtud está ligada a la suposición de que el hombre está dotado de una *voluntad libre*, dueña tanto de querer lo bueno como de querer lo malo. Para Spinoza nada hay en el hombre que se parezca a tal voluntad libre: sus actos, como sus sentimientos, dependen de causas cuya eficiencia es necesaria.

Virtuoso es todo acto que fluye de la naturaleza racional del hombre; acto del que el hombre es la causa *adecuada*, y, por consiguiente, que no sea resultado de una *pasión*. Plantéase ahora, lógicamente, esta cuestión: Si no hay en el hombre una voluntad libre que se sobreponga a las pasiones, ¿cuál habrá de ser, entonces, el medio eficiente para dominarlas, o, cuando menos, para moderarlas? La respuesta de Spinoza a esta pregunta implica a la vez una anticipación de su teoría sobre cómo el hombre ha de lograr su liberación, cómo llegará a ser el hombre libre, ideal humano para el filósofo. En primer término indica que el conocimiento como tal, como mera idea, no puede remover a un sentimiento que obedece a una causa. Las imágenes y los sentimientos conexos a ellas, en cuanto marcan la constitución natural de nuestro cuerpo o indican el aumento o la disminución de su poder de actuar, no son contrarias a la verdad y no se desvanecen por la presencia de la verdad. En cambio, un sentimiento, agrega Spinoza en la proposición 7 de la cuarta parte de la *Ética*, sí puede ser impedido o destruído por un sentimiento contrario y más fuerte. Así, nada que no sea un estado emocional puede hacer desvanecer a otro estado emocional.

Harald Höffding [1]) al comentar esta tesis, que Spinoza demostraba aplicando un punto de vista similar al del principio de inercia, señala que en el *Fedón* platónico está enunciada una opinión semejante a la de nuestro filósofo. Spinoza, al formular la suya, en cierta manera resumió una experiencia personal a la que se refiere en las primeras páginas del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Höffding también cree posible que haya alguna influencia de Bacon en la afirmación espinociana, afirmación de inmensas consecuencias para las disquisiciones psicológico-morales de la *Ética* y de la que se encuentra más de un eco en Rousseau [2]), en Kant y en Schiller.

Para Spinoza la virtud y el vicio no son resultados de la

---

1) HARALD HÖFFDING, *Spinoza's Ethica*, Heidelberg, 1924, págs. 110-11.

2) En el libro IV de su *Emilio* afirma Rousseau: "On n'a pas de prise sur ses passions que par des passions".

sumisión o la desobediencia a normas impuestas al hombre. Son, simplemente, según el caso, la conciencia de estados de alegría o de tristeza. El conocimiento del bien y del mal es, en último término, estado afectivo, alegría o tristeza. Por lo tanto, este conocimiento o conciencia del bien o del mal, en la medida en que engendra un estado afectivo, es recurso o instrumento contra las pasiones. Moralista, Spinoza es invariablemente psicólogo y metafísico. Psicólogo, porque piensa que cuanto se diga acertadamente sobre la conducta humana depende de lo que el hombre es, de las influencias a que está expuesto, de sus reacciones frente a ellas, de las modalidades de su afectividad, de las formas de su conocimiento; metafísico, porque el hombre sólo es inteligible en función de la tesis sobre la unidad de la sustancia y la interconexión de las cosas. Las que se llaman "impotencia e inconstancia humanas" se explican por la naturaleza del hombre. Por la naturaleza del hombre se explican sus pasiones, que son de intensidad variable. Aquellas cuyas causas imaginamos como presentes, son más fuertes que si nos representáramos esas mismas causas como ausentes. Más nos afecta una cosa futura que imaginamos como próxima que si la imagináramos alejada del momento actual. Y, a la inversa, el recuerdo de una cosa cuya existencia es reciente nos afecta con más fuerza que el de una cosa desaparecida hace largo tiempo. Estas aseveraciones de Spinoza y otras análogas fluyen de su concepción que considera inseparables las reflexiones morales de las comprobaciones psicológicas. Ya sabemos que para él, un sentimiento sólo puede ser destruído por otro; que el conocimiento en cuanto conocimiento no puede impedir una pasión. Agreguemos ahora que el verdadero conocimiento del bien y del mal no puede tampoco impedir ninguna pasión, a menos que se considere a ese mismo saber como un sentimiento. El deseo que nace de ese conocimiento, en cuanto es verdadero, no puede impedir ninguna pasión, salvo que también se lo considere como un sentimiento; y este deseo puede ser destruído o cercenado por muchos otros deseos que nacen de las pasiones con que nuestra alma está agitada. El deseo que proviene

do un conocimiento del bien y del mal, relacionado con el porvenir, puede ser borrado o amenguado por el deseo de las cosas presentes que tienen encanto para nosotros. Por ser verdad que la afirmación de la vida es el motor de nuestra conducta, es verdad también esta proposición, la número 18, de la cuarta parte de la *Ética*: "El deseo que proviene de la alegría es más fuerte, tratándose de cosas iguales, que el deseo que proviene de la tristeza".

* * *

Spinoza ya explicó las causas de la impotencia y de la inconstancia humanas. Mientras el hombre está confinado en la experiencia imaginativa, su visión de las cosas no es obra de él sino que le es impuesta por las circunstancias exteriores. El contenido de esta experiencia es incongruente y constituye para cada ser humano su mundo particular, mundo hecho de fragmentos inconexos y, por eso, mismo ininteligibles. Otra cosa ocurre con la visión racional, científica, de la realidad. En ella, las reglas de síntesis subjetivas y arbitrarias son reemplazadas por principios intelectuales que, por serlo, son universales, necesarios y objetivos. Con estos principios se construye la concepción de una realidad única que es la misma para todos los seres pensantes; a favor de ellos se comprenden la inter-relación y la coherencia entre los distintos objetos y hechos del mundo.

Cuando el hombre vive en el ámbito de la experiencia imaginativa es esclavo de las *pasiones*. Está expuesto al conflicto con otros hombres igualmente sujetos a pasiones y, como él, carentes de verdadera personalidad. A veces el hombre es a tal punto víctima de pasiones como la avaricia, la ambición y la lujuria, que se diría que está afectado de locura, aunque estas pasiones "no figuran comúnmente entre las enfermedades". Otros caracteres tiene el cuadro de la vida regida por la razón, por ideas adecuadas.

¿Qué nos prescribe la razón? ¿Cuáles son los sentimientos y los actos que concuerdan con las reglas racionales y cuáles

les son contrarios? ¿Cuáles son los "mandamientos" de la razón? Ella impone que cada cual se ame a sí mismo, busque lo que le sea verdaderamente útil, desee todo lo que le conduzca efectivamente a una perfección mayor, es decir, que cada persona se esfuerce por perseverar en su ser en cuanto está a su alcance. Para nuestro filósofo, esto es una verdad de certeza matemática. A ella agrega otra. La virtud de cada cual consiste en vivir según las leyes de su naturaleza propia y de esto resulta: 1) Que el fundamento de la virtud es ese mismo esfuerzo que el hombre hace para conservar su ser y la felicidad consiste en poder conservarlo; 2) Que la virtud debe ser deseada por ella misma y no por otras cosas, porque nada hay para nosotros ni más preferible ni más útil que ella; 3) En fin, que quienes se suicidan son impotentes de alma, vencidos por causas exteriores, opuestas a su naturaleza.

Reconocidos estos mandamientos de la *razón,* se habrán de admitir también las conclusiones de Spinoza sobre cuáles son los sentimientos y actos que concuerdan con las reglas racionales. El hombre jamás puede vivir sin comercio con objetos que están fuera de él. Este comercio con el mundo circundante es indispensable para nuestra conservación y enriquece nuestro saber; el entendimiento sería menos perfecto si el alma estuviese aislada y sólo se comprendiese a sí misma. Hay, pues, fuera de nosotros, muchas cosas que nos son útiles, y, por consiguiente, deseables. Entre estas cosas —subraya Spinoza— las mejores son aquellas que convienen a nuestra naturaleza. De esto fluye que lo más útil al hombre sean los demás hombres, que lo mejor para la conservación de cada uno sea el acuerdo de todos en todas las cosas; acuerdo que hace que las almas y los cuerpos formen, por así decirlo, una sola alma y un solo cuerpo y conduce a que todos se esfuercen, en cuanto lo puedan, por conservar su propio ser y al mismo tiempo busquen lo que es útil al prójimo. Por eso, los hombres que se gobiernan por la razón nada desean para sí que no deseen igualmente para todos los otros; son, por consiguiente, hombres justos, probos y honestos. Su vida —vida moral— es la contraparte práctica de la visión científica de la realidad.

En ella el ser humano obra en conformidad con la *verdad* que es su propia *acción*. Nuestro intelecto, al actuar libremente, en concordancia con las leyes de su naturaleza, afirma nuestra libertad. En la razón insumisa está nuestro ser propio.

Así, la virtud es correlativa al esfuerzo por la perseveración en el propio ser. Cada uno —dice Spinoza en la proposición 28 de la cuarta parte de la *Ética*— desea o rechaza necesariamente, según las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo. Cuanto más una persona se esfuerza y más es capaz de buscar lo que le es provechoso, es decir, de conservar su ser, más virtud posee; por el contrario, en tanto que una persona descuida lo que le es útil, es decir, descuida perseverar en su ser, es impotente. La moral de Spinoza es afirmativa de la vida: Nadie puede desear ser feliz y actuar y vivir bien y al mismo tiempo no desear actuar y vivir, existir actualmente. No se puede concebir virtud alguna anterior a la del esfuerzo para conservarse a sí mismo.

De lo dicho hasta ahora fluye que el esfuerzo por ser, por perseverar, es el primero y único principio de la virtud. Pero no todo lo que se funda en este esfuerzo es virtud. Cuando el hombre está determinado a hacer algo porque tiene ideas inadecuadas no actúa por virtud, y, en cambio, obra por virtud si está determinado a actuar porque comprende. En consecuencia, actuar absolutamente en conformidad con la virtud, es guiar las acciones de la vida por la razón; tener la razón por norma en la conservación de nuestro ser, y todo ello según la regla del provecho propio. Por la razón no tendemos a otra cosa que a comprender y el alma, en cuanto se sirve de la razón, juzga útil para sí lo que la conduce a comprender. Nada nos es conocido como ciertamente bueno o malo, sino aquello que nos ayuda a comprender verdaderamente las cosas o lo que puede alejarnos de comprenderlas. El bien supremo del alma es conocer a Dios. En esta sentencia del filósofo tenemos una nueva afirmación de la conexión entre virtud y saber, entre felicidad y virtud, pues conocer a Dios sólo es posible mediante el tercer género del conocimiento, la *scientia intuitiva*.

La virtud y la felicidad que acabamos de describir no son

patrimonio de tal o cual hombre; son ideales para todos los hombres. Está en la índole misma del hombre el acercarse a sus semejantes. El *bien* que el hombre racional persigue es un bien para todos los hombres, porque entre todos los hombres que viven en conformidad con la razón hay acuerdo de naturaleza, a diferencia de lo que ocurre entre hombres que están sometidos a sus pasiones. El hombre virtuoso se empeña en que los demás compartan su virtud y su dicha. Los seres humanos esclavos de las pasiones varían y hasta difieren de sí mismos; siendo así, ¿cómo no serán contrarios los unos a los otros? En cambio, el hombre racional sabe que nada es más útil al hombre que el hombre mismo cuando vive según la razón; cuanto más el hombre racional busca lo que le es útil, tanto más útil es a los demás hombres y tiene más virtud, más potencia de actuar. Si el soberano bien de los que viven en conformidad con la virtud no fuera común a todos, resultaría que los hombres al vivir en acuerdo con la razón estarían en conflicto los unos con los otros. No es por accidente, sino por la naturaleza misma de la razón, que el soberano bien de los hombres les es común a todos. Este soberano bien es de la esencia misma del hombre, en cuanto el hombre está dotado de razón: pertenece a la esencia del alma humana el tener un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios. Así, el saber conduce necesariamente a los hombres a la fraternidad en Dios.

Quien únicamente por pasión se esfuerza para que los otros amen lo que él ama y que los otros vivan al agrado de él, actúa bajo el imperio de un impulso ciego. Se convierte en odioso a todo el mundo, sobre todo para quienes tienen gustos distintos de los suyos y se esfuerzan, a su vez, en hacer participar a los demás de estos mismos gustos. Por el contrario, los que se esfuerzan en conducir a los otros por la razón, no actúan por impulso sino con dulzura y benevolencia y están siempre de acuerdo consigo mismos.

Spinoza refiere a la *religión* todo lo que deseamos y hacemos y de lo cual somos nosotros mismos la causa en cuanto

tenemos la idea de Dios [1]). Llama *piedad* al deseo de hacer el bien que nace en nosotros porque vivimos según la guía de la razón. El deseo de un hombre que vive según la razón de unirse a los otros por lazos de amistad es el *honor;* y *honorable* es para Spinoza lo que es objeto de elogios de los hombres a quienes la razón gobierna; *ruin* es lo que se opone a la formación de la amistad.

La experiencia —así piensa Spinoza— confirma con numerosos testimonios lo que acaba de decir. Todo el mundo repite esta expresión: el hombre es para el hombre un Dios. Sin embargo, es raro que los hombres dirijan su vida según la razón y la mayoría se envidian unos a otros y se hacen daño, pero al propio tiempo apenas soportan la vida solitaria y les place esta definición: el hombre es un animal sociable. La verdad es que la sociedad tiene para el hombre más ventajas que inconvenientes. Que los teólogos maldigan a su paladar las debilidades humanas, que los melancólicos desprecien a sus semejantes y admiren las bestias, la vida, por su parte, siempre enseñará a los hombres que los socorros mutuos les ayudarán a proveerse de lo que necesitan y que solamente reuniendo sus fuerzas podrán evitar los peligros que los amenazan. La solidaridad entre los hombres tiene su fundamento en la propia naturaleza humana. La sociedad es útil a todos.

Spinoza se ve así conducido al problema de la sociedad humana y el Estado, asunto que ya antes de terminar de escribir la *Ética* había estudiado en el *Tratado Teológico-Político.* De las ideas del filósofo en esta materia nos ocuparemos en el capítulo IX. Bástenos con señalar que también en este punto sus meditaciones tienen como base su metafísica y su concepción de la psicología humana.

* * *

1) Lo que Spinoza dice aquí sobre religión, se refiere a la religión del filósofo, de quien rige su conducta por la razón; otra es la religión de quien obedece los mandamientos.

Spinoza ha explicado qué entiende por *virtud* y la relación de la virtud con la felicidad; ha expuesto su visión ideal de una convivencia humana regida por la razón y a la vez el fundamento del Estado. Ahora le toca desarrollar más minuciosamente las ideas ya expuestas y describir diversas virtudes en particular. Para hacerlo cree, a la vez, necesario valorar los sentimientos. A fin de que resulte claro cuanto se leerá a continuación se habrá de tener presente: 1) para Spinoza la pauta de lo realmente humano es el hombre libre; 2) lo que favorece a la liberación del hombre de sus pasiones. es decir, a la realización de lo humano es *bueno* y, por tanto, *útil;* lo que es obstáculo a esta realización es *malo* y, por tanto, *nocivo.*

Porque el hombre es a la vez modo del Pensamiento y modo de la Extensión, modos inseparables que traducen una misma realidad en dos atributos distintos, Spinoza juzga necesario señalar en primer término que aquello que contribuye al mantenimiento del equilibrio normal del cuerpo y lo hace capaz de ser afectado o de afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores, todo eso es útil al hombre. Útil es lo que conduce a la comunidad universal de los hombres, lo que los hace vivir en armonía recíproca; por el contrario, todo lo que introduce la discordia en el Estado es malo. La alegría, considerada directamente, es buena y, en cambio, la tristeza, considerada de la misma manera, es mala. La alegría nunca puede ser excesiva, a diferencia del amor y el deseo que pueden ser excesivos. Porque lo *bueno* es lo *útil,* el odio, en cuanto es pasión contra los hombres, jamás puede ser bueno; es siempre malo, como son malas la envidia, el desprecio, la venganza y todas las otras pasiones que se vinculan al odio o que provienen de él. Los deseos que nacen del odio son vergonzosos y contrarios a la justicia.

Spinoza era afecto al buen humor, practicaba la risa y la celebraba, pero no quería que la risa se confundiera con la burla; la risa, como la broma, es un puro sentimiento de ale-

gría. Spinoza pensaba que la alegría es signo de perfección y hace al hombre necesariamente partícipe de la naturaleza divina. Es propio del hombre sabio usar las cosas de la vida y gozar de ellas en lo posible (sin que esto signifique llegar al hastío, pues esto ya no es gozar). Es propio del hombre sabio proveerse un alimento moderado y agradable, encantar sus sentidos con el perfume y con el brillo verdoso de las plantas, con el deleite de la música, de los juegos, de los espectáculos y de todas las diversiones que cada uno pueda darse sin daño para los demás. Esta regla de conducta concuerda con los principios de Spinoza y con la práctica ordinaria de la vida. Si hay otras, diferentes, ésta es en todo caso la mejor y la más recomendable.

En la tercera parte de la *Ética* Spinoza describió y explicó los sentimientos como si se tratara de líneas, planos y cuerpos. En la cuarta parte los estima de acuerdo con la tesis de que lo bueno es lo útil, lo que afirma la existencia de cada cual, lo que acrecienta su potencia de actuar en conformidad con su naturaleza. La esperanza y el temor jamás pueden ser buenos por sí mismos, pues son propios de una forma de conocimiento que es signo de impotencia del alma, como son signo de impotencia la desesperación y el remordimiento. Se trata de pasiones en que la tristeza existe como ingrediente principal o de pasiones que suponen una tristeza anterior. De esto resulta que. cuanto más vivamos conducidos por la razón, más disminuiremos nuestra dependencia de la esperanza y del temor. Spinoza menciona otras pasiones a las que juzga igualmente como malas. Entre ellas se cuenta la lástima. La lástima es por sí tan mala como inútil para el alma que vive según la razón, porque es una especie de tristeza. El bien que por ella hacemos, cabe hacerlo por obra de la razón y con la conciencia de la bondad del acto. Quien comprende que todas las cosas resultan de la necesidad de la naturaleza divina y se hacen según las leyes y las reglas eternas de esta naturaleza, jamás encontrará nada que sea digno de odio, de burla, de desprecio y nadie le inspirará lástima. Entiéndase que Spinoza habla aquí del hombre que vive según la razón.

Quien no es conducido por la razón, si además es despiadado, entonces es inhumano.

La indignación es necesariamente mala [1]). En cambio una inclinación favorable hacia una persona no es necesariamente contraria a la razón; puede concordar con ella y provenir de ella. También la autosatisfacción puede provenir de la razón y esta autosatisfacción nacida de la razón es la más alta que puede haber. Paz interior, es el objeto más elevado de nuestra esperanza, pues nadie se esfuerza en conservar su ser para otro fin que él mismo. Además, como esta autosatisfacción es mantenida y fortificada en nosotros por los elogios y turbada por el vituperio de otros, se explica así que la gloria sea el móvil principal de nuestra conducta y que difícilmente podamos vivir en la ignominia. En cambio, no es virtud la humildad porque no proviene en absoluto de la razón. Y no es virtud el arrepentimiento porque quien se arrepiente de un acto es dos veces miserable o impotente. Sin embargo, como los hombres raras veces dirigen su vida según la razón, ocurre que la humildad y el arrepentimiento, como la esperanza y el temor que se relacionan con ellos, sean más útiles que nocivos. Si los hombres de alma impotente tuvieran todos igual orgullo y no los reprimiera ninguna vergüenza, ningún temor, no habría como sujetarlos. La multitud se hace temible cuando no teme. Por eso se explica que los profetas, pensando más en la comunidad que en unos pocos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y la reverencia. "En realidad, quienes están sujetos a estos afectos pueden ser dirigidos más fácilmente que otros, de modo que llegan a vivir de acuerdo con la guía de la razón, es decir, se tornan hombres libres y gozan de la vida de la beatitud".

El orgullo como el desprecio de uno mismo son expresión de ignorancia de sí y, cuando llegan a ser intensos, marcan

---

1) Spinoza hace notar que cuando el soberano, animado del deseo de mantener la paz, castiga una ciudad que ha cometido una injusticia contra otra, no es el odio quien lo determina a imponer el castigo, sino el amor al Estado.

el grado máximo de impotencia del alma. Los orgullosos y los abyectos son entre todos los hombres los más sujetos a las pasiones. La abyección es más fácil de corregir que el orgullo, porque la abyección es un sentimiento de tristeza mientras que el orgullo es un sentimiento de alegría y por consiguiente es una pasión más fuerte. El orgulloso está sujeto a todas las pasiones pero a ninguna menos que al amor y a la piedad. Spinoza llama también orgulloso a aquel que piensa de los otros menos bien de lo que es menester y en este sentido el orgullo puede ser definido: Un sentimiento de alegría nacido de una falsa opinión que hace que uno se crea por encima de sus semejantes. La abyección es una pasión opuesta y se define: Un sentimiento de tristeza nacido de una falsa opinión que hace que uno se crea por debajo de sus semejantes. Se comprende fácilmente que el orgulloso sea envidioso y odie a quienes son alabados por sus grandes virtudes; se comprende también que este odio no sea fácilmente eliminado por el amor. El hombre abyecto está muy cerca del orgulloso, porque la tristeza que le inspira el pensamiento de su propia impotencia, se calma y se trueca en alegría cuando su imaginación se entrega a considerar los vicios de otros. De ahí proviene el proverbio: Es consuelo de los desdichados tener compañeros en su desdicha. Nadie tan presuroso como el abyecto para observar los actos de los hombres con el fin de censurarlos más que de corregirlos.

* * *

Los deseos son unos, buenos, y otros, malos, según que provengan de buenos o malos sentimientos. Pero todos los que se forman por obra de afecciones pasivas son ciegos y no serían de uso alguno si los hombres pudiesen fácilmente ser conducidos a vivir según la guía única de la razón. Es a esto último que se refiere la proposición 59 de la cuarta parte de la *Ética*: Todos los actos a que somos determinados por un afecto que es una pasión, nos puede la razón determinar a ellos sin el afecto. Al demostrar esta sentencia Spinoza enun-

cia una afirmación de significado sobresaliente en su moral: "Actuar según la razón no es otra cosa que cumplir las acciones que resultan de la necesidad de nuestra naturaleza considerada en sí misma".

"El deseo que nace de una alegría o de una tristeza relacionada con una o varias partes del cuerpo, pero no con todas las partes del cuerpo, no se refiere a la utilidad del hombre entero". Tales son, sin embargo, los deseos corrientes de los hombres que sólo miran al presente y no al futuro. Los deseos que surgen de la razón, nunca están sujetos al exceso. Sólo se vive humanamente cuando se obra por la norma de la razón; quien hace el bien sólo por temor y para evitar un mal, no es conducido por la razón. El deseo que proviene de la razón nos hace ir directamente al bien y sólo de manera indirecta nos aleja del mal. El enfermo, por temor a la muerte, toma alimentos que le repugnan; el hombre sano se nutre con placer y goza de la vida más que si temiera la muerte.

El conocimiento del mal es la tristeza en cuanto tenemos de ella conciencia. Y la tristeza, pasaje del hombre a una perfección menor, no se puede comprender por la esencia misma del hombre; es una afección pasiva que depende de ideas no adecuadas. Por eso "el conocimiento del mal es un conocimiento inadecuado", y, por eso también, "si el alma sólo tuviese ideas adecuadas, no se formaría noción alguna del mal".

En conformidad con la guía de la razón, de dos cosas buenas elegiremos la mayor, y entre dos malas, la menor. La razón nos hace preferir un bien mayor futuro a un bien menor presente y también nos hace preferir un mal menor presente a un mal mayor futuro. "El alma en cuanto concibe las cosas según el dictado de la razón, es afectada de igual manera ya se trate de algo futuro, pasado o presente". El hombre que se deja gobernar solamente por la pasión, lo quiera o no, hace cosas de las que es enteramente ignorante; el hombre que vive de acuerdo con la razón, sólo se obedece a sí mismo y únicamente hace cosas de las que sabe que son

de la mayor importancia y las desea por encima de toda otra. El primero es esclavo; el segundo, libre.

* * *

Para nuestro filósofo, el hombre no nace libre, pero puede por su propia razón liberarse y la libertad lograda se convierte en su ser mismo, en su esencia; o, dicho en otros términos, más exactos, el proceso de liberación es un proceso de realización. Cuanto más libre es un hombre, más perfecto es, más ser tiene porque es más él mismo. Y al actuar libremente actúa por necesidad, por la necesidad de su propia naturaleza.

"En ninguna cosa piensa el hombre libre menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación sobre la muerte, sino sobre la vida", afirma el filósofo en la proposición 67 de la cuarta parte de la *Ética*. Porque vive en conformidad con los dictados de la razón solamente, el hombre libre no es conducido por el miedo a la muerte, sino que desea directamente el bien, es decir, actuar, vivir y perseverar en su ser en conformidad con el principio que le hace buscar su propio provecho, y todo esto es lo opuesto a la muerte.

Hace un momento vimos que la razón —guía del hombre libre, pues libre es el hombre conducido por la razón— hace que se prefiera un mal menor a uno mayor, un bien mayor a un bien menor, etc. Esto supone distinguir entre lo bueno y lo menos bueno y lo malo. Ahora bien, "si los hombres nacieran libres no se formarían ninguna concepción de bien y de mal mientras conservasen su libertad" (proposición 68). El hombre libre, es decir, el que se gobierna por la razón, si naciera libre y se conservara así, sólo tendría ideas adecuadas, y, por lo tanto, no habría en él ninguna idea de mal ni de bien, pues bien y mal son cosas correlativas. Esta hipótesis según Spinoza es por sí misma imposible. Pero es a ella, en cuanto a su alcance moral, que se refiere el relato bíblico sobre la prohibición del conocimiento del bien y del mal.

"La virtud de un hombre libre se muestra tan grande

al evitar los peligros como al vencerlos". El hombre libre muestra igual coraje, igual presencia de ánimo, en la retirada como en el combate, y entre ignorantes, en cuanto lo puede, se esfuerza en evitar sus favores. Entre hombres libres es grande la gratitud recíproca; los liga amistad estrecha y todos por igual buscan el bien. El hombre libre se conduce sin engaños, siempre procede honorablemente. De ánimo firme y generoso, el hombre libre no sabe del odio, de la envidia, de la vanidad. Guiado por la razón, es más libre en un Estado donde vive de acuerdo con las leyes comunes que en la soledad donde únicamente cuenta consigo mismo. Parece que esta última afirmación de Spinoza es contradictoria con el curso de sus ideas. Sin embargo, no es así. Cuando el filósofo habla de leyes del Estado, piensa en leyes instituídas para beneficio de la comunidad. La verdadera finalidad del Estado es hacer posible la libertad de sus súbditos. Al Estado hasta corresponde socorrer a los necesitados. El hombre libre al respetar las leyes estaduales, no lo hace por temor, sino porque su razón le lleva a considerar la vida de los demás y su provecho. Así, una sociedad justamente organizada es la condición real para la existencia del hombre libre [1]).

Spinoza —recordémoslo— recomendó que se conservase el uso de las palabras *bueno* y *malo*. Ellas servían para distinguir aquello que es propicio a la realización del modelo de hombre ideal que cada uno concibe, de aquello que es contrario a tal realización. Igualmente expuso cual es para él el ideal de hombre. Desde el punto de vista de este ideal, *buenas* son las cosas que ayudan al hombre a vivir la vida del alma que se define por la inteligencia; *malas* son las que le impiden perfeccionar el entendimiento y disfrutar de una vida racional. Las cosas que acabamos de definir como buenas son útiles; las malas son nocivas. Entre las cosas particulares ninguna es de valor superior al hombre conducido por la razón y, por eso, la fuerza y la habilidad del genio humano en nada se manifiestan mejor que en la educación de los

1) La condición ideal —creemos ser fieles a Spinoza al decirlo— sería una comunidad de hombres guiados por la razón.

hombres para que vivan bajo el imperio de la razón. En cuanto los animan la envidia o el odio, los hombres se son recíprocamente contrarios y son tanto más temibles cuanto más fuertes son. En la Naturaleza es el hombre el único ser particular cuya alma pueda hacernos felices y con quien nos pueda unir la amistad u otro vínculo de la misma especie. Por eso, la ley de nuestro interés no nos ordena conservar ser alguno fuera del hombre. Los otros seres los podemos destruir o tomarlos a nuestro servicio.

Es bueno todo lo que produce en nosotros alegría, es decir, todo lo que favorece la potencia del hombre, en tanto que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. La acción de los seres de la Naturaleza no tiene la finalidad de darnos alegría, no obran en vista de nuestra utilidad; por otra parte, como la alegría a menudo se relaciona de manera especial con una parte determinada de nuestro cuerpo, resulta que, si no intervienen la razón y la prudencia, los sentimientos de alegría caen en el exceso. Lo mismo acontece con los deseos a que estos sentimientos dan origen.

El poder de las causas exteriores sobrepasa en mucho la limitada potencia del hombre; por eso no disponemos de una potencia absoluta para apropiarnos de los objetos exteriores para nuestro uso. Sin embargo, soportaremos siempre con ánimo igual los acontecimientos contrarios a nuestros intereses si tenemos conciencia de haber cumplido nuestro deber y de que nuestra potencia no fué suficiente para apartar el mal; pues sólo somos una parte de la Naturaleza y es menester seguir el orden universal. Cuando comprendamos esto de manera clara y distinta, la parte de nuestro ser que se define por la inteligencia, es decir, la parte mejor de nosotros, encontrará en ello una serenidad perfecta en la que se esforzará en perseverar. En cuanto poseemos inteligencia, sólo podemos desear lo que concuerda con el orden necesario de las cosas y encontrar el reposo en la verdad únicamente. Así, una vez conocida nuestra condición verdadera, el esfuerzo de la parte mejor de nosotros coincide con el orden universal de la Naturaleza.

* * *

Las reflexiones de Spinoza sobre la servidumbre y la libertad, sobre la virtud y las virtudes en particular, parten de la idea de una correspondencia entre los niveles de conducta y los grados de saber. En verdad se trata de series de hechos inseparables entre sí; al conocimiento del primer género corresponden estados afectivos que sou *pasiones* y actos en los cuales no cabe propiamente hablar de moral, porque en ellos el hombre es juguete de las circunstancias y no traduce su verdadero ser. Al conocimiento consistente de ideas adecuadas corresponden estados afectivos que son *acciones* y actos de conducta que son morales, porque en ellos el hombre obra en conformidad con la razón y traduce su verdadera índole humana. A través de los distintos niveles de su conducta, el hombre llega a distintos grados de perfección, es decir, de realidad. Con esta tesis —subraya León Roth— el filósofo cumple el propósito que se había impuesto en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*: descubrir cuál es el bien supremo y cuál es el camino para alcanzarlo. En el saber del primer género, conocimiento que más es expresión del sujeto que conoce que de la cosa conocida, se generalizan ciegamente los prejuicios individuales que conducen al error antropomórfico sobre el universo. En este saber el hombre proyecta su propia imagen sobre las cosas, las concibe en función de sí mismo. Este conocimiento, "opinión o imaginación", sólo es una representación de percepciones confusas y de recuerdos incongruentes; nada hay en él que sea una idea clara o una verdad universal. A este grado del conocimiento corresponden apreciaciones similares de lo bueno y de lo malo, únicamente en función de los deseos personales. A la falta de un criterio de verdad corresponde una falta de criterio en la conducta.

Un caos que ni siquiera cabe calificar de caos moral, corresponde al primer género conocimiento, que es ignorancia. Para el avaro lo supremamente bueno es el dinero y lo peor la pobreza. Para el ambicioso lo mejor es la gloria, mientras el envidioso toma como lo mejor la desdicha del prójimo. La alegría de uno difiere de la alegría del otro como

difieren entre sí sus esencias. Cada uno hace lo que considera justo y procura imponerlo a los demás. Todos están en conflicto con todos y cada cual, dentro de la incoherencia de sus nociones, está en conflicto consigo mismo. "En cuanto uno y el mismo hombre es agitado por pasiones es cambiante e inconstante". Cada uno cree ilusoriamente que piensa cuando en verdad sólo imagina, cree que actúa y en realidad obedece. El temor, la esperanza y los deseos aparecen impuestos desde fuera y los actos correlativos del hombre en esta etapa del saber no son propiamente del hombre; no es agente de ellos sino que es esclavo de las circunstancias. Estas ideas de Spinoza están en la *Ética* y también en sus otros escritos. En el quinto párrafo del primer capítulo del *Tratado Político* afirma: "Es en efecto cierto (y lo hemos reconocido como verdadero en nuestra *Ética*) que los hombres están necesariamente sujetos a las pasiones y que su naturaleza está hecha de manera que deban experimentar piedad para los necesitados y envidia a los dichosos; inclinarse a la venganza más que a la misericordia. En fin, cada uno no puede evitar el desear que sus semejantes vivan a su manera, aprueben lo que le agrada y rechacen lo que le desagrada. De donde resulta que, deseando todos ser los primeros, se entabla una lucha; los hombres buscan oprimirse recíprocamente y el vencedor está más glorioso del daño hecho a otro que de la ventaja recogida para sí. Y aunque todos estén persuadidos de que la religión, por el contrario, nos enseña amar al prójimo como a uno mismo, y por consiguiente a defender el bien de otro como el suyo propio, he demostrado que esta persuasión tiene escaso imperio sobre las pasiones. Ella recupera, es verdad, su influencia en artículo de muerte, cuando la enfermedad ha dominado las pasiones y el hombre gime languideciente, o, también, en los templos, porque allí no se piensa en el comercio y en el lucro..."

Tampoco es fruto de la libertad la espera de recompensa extraña a una vida que se caracteriza por la represión del deseo. En la satisfacción íntima que surge del reconocimiento y la aceptación de lo inevitable, nos libramos de la servi-

dumbre con la ayuda del entendimiento; entender es nuestra actividad propia. Así, en la misma medida en que entendemos, somos a la vez más veraces, más verdaderamente nosotros mismos y moralmente más libres. La vida libre de la razón no es una vida que esté más allá del sentimiento. La vida de la razón es la verdadera vida del hombre, "vivida a un alto grado emocional". La diferencia entre esta última vida y la más baja está en la diferencia de naturaleza entre los afectos. En la primera etapa del saber, el hombre está influído enteramente desde fuera; ahora, con la razón, por lo menos parcialmente, obra desde dentro. Deja de ser una víctima ciega y se identifica con el curso de las cosas que ve; en el acto de comprender ejercita su facultad suprema: la del entendimiento. Su conciencia, entonces, no es la de la coerción externa, sino la conciencia de una energía propia que actúa libremente. La vida libre de la razón está cargada de sentimientos, pero estos sentimientos ya no son pasivos; son los sentimientos activos a que nos hemos referido en el capítulo anterior. Según Roth [1]) se puede decir que para Spinoza, "la tarea de la ciencia moral es la de trasmutar los sentimientos pasivos en activos". "La moralización de la vida consiste, así, en procurar obrar de manera que en nuestros actos se corporice un elemento real de nosotros mismos".

* * *

Entonces pasamos de la esclavitud a la libertad, a la "libertad del alma o beatitud". Estas últimas palabras son del prefacio de la quinta parte de la *Ética* donde el filósofo se ocupa en señalar "el camino que conduce a la libertad", en demostrar en qué difieren el sabio y el ignorante, después de explicar el imperio de la razón sobre las pasiones y en qué consisten la libertad y la dicha del alma. Ese imperio no es absoluto. Los estoicos y Descartes se han equivocado al sostener que nuestras pasiones dependen enteramente de nues-

1) León Roth, *Spinoza*, pág. 120.

tra voluntad. Con rigor e insistencia comenta Spinoza la teoría cartesiana sobre las pasiones. Hasta pareciera emplear una pizca de ironía al referirse a la tesis de Descartes sobre la unión de alma y cuerpo en la glándula pineal. Partiendo de que la potencia del alma "es determinada por la inteligencia sola", el filósofo busca en el conocimiento esos remedios para las pasiones que todo el mundo ensaya, pero que nadie sabe ni conocer ni emplear bien. Es "exclusivamente de ese conocimiento" que Spinoza concluirá todo lo que concierne a la felicidad del alma.

El hombre se libera, se hace cada vez más humano, a medida que domina las pasiones. Cuando ha logrado someterlas al imperio de la inteligencia, sus actos necesariamente son buenos. Al perfeccionar el intelecto o la razón en la mayor medida posible, el hombre alcanza la felicidad mayor o beatitud; "pues la beatitud no es sino la paz del alma que brota del conocimiento intuitivo de Dios; perfeccionar el intelecto es comprender a Dios, junto con los atributos y acciones de Dios, que fluyen de la necesidad de su naturaleza". De esto resulta que el fin último del hombre racional es dominar todos sus deseos teniendo por guía la inteligencia que le permite concebirse adecuadamente a sí mismo y las cosas.

En la proposición 46 de la cuarta parte de la *Ética* leemos: Quien dirige su vida por la razón, se esfuerza en oponer a los sentimientos de odio, de cólera, de desprecio, etc., que otros tienen por él, sentimientos contrarios de amor y generosidad. El odio se aumenta por un odio recíproco y en cambio puede desvanecerse por el amor; hasta cabe que el odio se transforme en amor. Quien quiere vengar las injurias retribuyendo odio por odio no puede dejar de ser desdichado; en cambio, el que se esfuerza en combatir el odio por el amor, acrecienta su alegría y su seguridad y menos que nadie necesita de la ayuda de la fortuna. Para comprender que esto es verdad, es menester tener un sentido cabal del amor y del entendimiento. Del poder del entendimiento sobre las pasiones tratan las primeras proposiciones de la quinta parte de la *Ética,* precedidas por dos axiomas: I. Si en un mismo sujeto

son excitadas dos acciones contrarias, deberá necesariamente operarse un cambio en ambas o en una de ellas hasta que dejen de ser contrarias. II. La potencia de un efecto se define por la potencia de su causa, mientras la esencia de ese efecto se explica o se define por la esencia de su causa.

Spinoza entra en materia. Como en la cuarta parte de la *Ética,* también aquí, en la quinta, en ningún momento deja de ser psicólogo, psicólogo y metafísico. Sus reflexiones tenderán todas a describir el proceso de la trasmutación de los sentimientos pasivos en activos, de las *pasiones* en *acciones.* Porque el hombre es a un tiempo alma y cuerpo, Spinoza, en la primera proposición, señala que las afecciones corporales o imágenes de las cosas se ordenan y se encadenan en el cuerpo exactamente según el orden y el encadenamiento que en el alma tienen los pensamientos y las ideas de las cosas.

En conformidad con su concepción sobre los sentimientos, el filósofo afirma en las proposiciones 2 y 3: *Si separamos un sentimiento del alma o afecto del pensamiento de una causa exterior y lo unimos a otros pensamientos, entonces desaparecerán en seguida el amor o el odio hacia esa causa exterior y también todas las fluctuaciones del alma que brotan de estos afectos. Una afección pasiva deja de ser pasiva en cuanto nos formamos de ella una idea clara y distinta.* De esto último es corolario: *Una afección, a medida que nos es mejor conocida, cae más y más bajo nuestra potencia y el alma padece de ella cada vez menos.*

En lo que se acaba de leer —noción de fundamental importancia en la moral del espinocismo— tenemos ya un primer momento en el proceso de dominación de las pasiones por el entendimiento. Este proceso continúa en otras etapas: No hay afección del cuerpo de la que no podamos formarnos un concepto claro y distinto. Por tanto, no hay pasión alguna de la que no podamos formarnos alguna idea clara y distinta, pues una pasión es la idea de una afección del cuerpo.

Spinoza continúa discurriendo: Nada hay de lo cual no resulte algún efecto; lo que resulta de una idea adecuada en nuestra alma es siempre comprendido de una manera clara y

distinta; si no en absoluto, por lo menos parcialmente, cada uno puede formarse un conocimiento claro y distinto de sí mismo y de sus pasiones, y así puede, a la vez, disminuir en su alma el elemento de pasividad. Por eso, el hombre ha de tender con máximo cuidado a adquirir el más claro y distinto conocimiento posible de cada pasión. Con el tránsito de la pasión que la afecta al pensamiento de los objetos que percibe clara y distintamente, el alma encontrará un reposo absoluto. Las pasiones no tardan en desvanecerse si se aparta de ellas el pensamiento de una causa exterior, pensamiento que sería sustituído por otro. Ya no habrá exceso en los apetitos y deseos que se ligan a las pasiones. Advirtamos, en efecto, dice Spinoza, que es por un solo y mismo apetito que el hombre actúa y padece. Por ejemplo, la naturaleza está hecha de modo que todo hombre desee que los otros vivan según su humor particular. Este apetito, cuando no es conducido por la razón, es una afección pasiva que se llama ambición y no difiere mucho del orgullo, mientras, en un hombre conducido por la razón, el mismo apetito es un principio activo y una virtud, que es la piedad. Todos los apetitos y deseos son propiamente pasiones cuando nacen de ideas inadecuadas; cuando los producen y estimulan ideas adecuadas son virtudes. Así, es remedio contra las pasiones el formarse de ellas un conocimiento verdadero, ejercitando la potencia del alma de crear ideas adecuadas.

En cuanto el alma concibe todas las cosas como necesarias, ella tiene sobre sus pasiones una mayor potencia: en otros términos, está menos sujeta a padecer. En efecto, el comprender que las cosas existen y actúan por el encadenamiento infinito de las causas, da lugar a que el alma sea menos afectada por ellas. La experiencia demuestra que al aplicar este conocimiento a objetos particulares imaginados de la manera más distinta y verdadera, el alma aumenta su poder sobre sus pasiones. Se suaviza nuestra tristeza ante una pérdida cuando comprendemos que no pudo ser evitada. Nadie reprocha a un niño por no saber hablar.

Consideramos ausente una cosa, no porque nos afecte su

imagen, sino porque el cuerpo recibe otra impresión, que excluye la existencia de esa cosa. Por consiguiente, la afección relacionada con un objeto que consideramos ausente no es capaz de sobrepasar las otras afecciones y la potencia del hombre. En cambio, todo sentimiento que proviene de la razón se relaciona necesariamente con las propiedades comunes de las cosas, las que siempre son consideradas presentes. El sentimiento, entonces, permanece invariablemente el mismo. En cuanto al tiempo, los sentimientos que provienen de la razón o que son estimulados por ella, son más potentes que los que se relacionan con los objetos particulares que consideramos como ausentes. Una pasión es más grande cuando es excitada por un mayor número de causas que concurren conjuntamente al mismo fin. Una afección que se relaciona con muchas causas diversas que el alma percibe al mismo tiempo que la afección misma, es menos dañina que una afección de la misma fuerza que sólo se relaciona con un pequeño número de causas o con una única; el alma padece de ella menos, y está menos afectada por cada una de estas causas diversas de lo que sería afectada por una causa única o por pocas causas.

Spinoza ha explicado cuál es la potencia del entendimiento sobre las pasiones, cómo el entendimiento puede lograr que las pasiones desaparezcan. Pero aun antes de someter las pasiones a su imperio, el entendimiento puede contrarrestar a esas que Spinoza juzga como pasiones malas. Mientras no tenga un conocimiento acabado de sus pasiones, el hombre ha de concebir una regla de conducta perfectamente recta y fundada sobre principios ciertos; debe guardarla en la memoria y emplearla en las circunstancias particulares de la vida. Es ésta una norma de conducta moral y a la vez regla de acción psicológica, cuya utilidad señala Spinoza indicando los resultados de su aplicación. Para mantener la eficacia del principio que dispone que se ha de vencer el odio, no por un odio recíproco, sino por el amor, por la generosidad, es menester pensar con frecuencia en la injusticia ordinaria de los hombres y sobre "los mejores medios de sustraerse a ella mediante la generosidad". De esta manera, habrá entre la imagen de

una injusticia y la del precepto de la generosidad una unión tal, que en cuanto se nos haga una injusticia, se presentará a nuestro espíritu el precepto. Supongamos ahora que tuviéramos siempre presente el principio de que nuestro verdadero bien y nuestro interés están sobre todo en la amistad con los hombres y en los bienes de la sociedad; supongamos también que tuviéramos presente que al vivir en conformidad con la recta razón nace en nuestra alma la mayor serenidad y que los hombres actúan por la necesidad de la Naturaleza. En este caso, el sentimiento de una injusticia recibida y el odio que de él deriva sólo ocuparán parte de nuestra imaginación y serán fácilmente superados. No será tan fácil vencer la cólera suscitada por las grandes injusticias, pero cabrá ahogarlas en menos tiempo que si no hiciéramos de los preceptos mencionados un motivo de nuestra meditación. Spinoza indica igualmente que para vencer el miedo será menester meditar sobre la bravura.

Al ordenar nuestros pensamientos y al regular nuestra imaginación, hay que atender a lo bueno de cada cosa para que sean sentimientos de alegría los que siempre nos determinen a actuar. Si, por ejemplo, una persona reconoce que persigue la gloria con exceso, deberá pensar en el uso legítimo de la gloria, en el fin por el cual se la busca, en los medios que se tienen para adquirirla; pero no deberá detener su pensamiento en el abuso de la gloria, en la vanidad, en la inconstancia de los hombres, ni deberá entregarse a otras reflexiones que es imposible hacer sin cierta tristeza y que son precisamente las que atormentan a los ambiciosos cuando desesperan de llegar a los honores de que su alma está prendada. Es cosa cierta que los hombres más apasionados por la gloria son los que más declaman sobre sus abusos y sobre la vanidad de las cosas de este mundo; éste es un carácter común a los ambiciosos y a todos los que son maltratados por la fortuna y cuya alma ha perdido su potencia. Un hombre a la vez pobre y avaro no cesa de hablar del abuso de la riqueza y de los vicios de quienes la poseen, lo que, por lo demás, sólo concluye por afligirle a él mismo y mostrar que es tan incapaz

de soportar su propia pobreza como la fortuna de los otros. En estas reflexiones Spinoza expone una suerte de psicología del resentimiento [1]).

* * *

Después de estas meditaciones tanto de moral como de psicología, Spinoza entra en lo que cabría llamar aspecto místico de su doctrina. La idea de Dios ya deja de ser para él la de la sustancia infinita de que dedujo toda la realidad. Dios se convierte en factor inmediato de la conducta. Al poder del alma y a la relación del hombre con Dios se refieren las proposiciones 14 y 15 de la quinta parte de la *Ética*: El alma puede hacer que todas las afecciones del cuerpo, es decir todas las imágenes de las cosas, se relacionen con la idea de Dios. Quien comprende clara y distintamente sus pasiones y a sí mismo, ama a Dios con un amor tanto más intenso cuanto más clara y distintamente se comprende a sí mismo y sus pasiones. Este amor a Dios debe ocupar el alma más que todo lo otro. Dios es exento de toda pasión y no está sujeto a ninguna afección de alegría o de tristeza. Por eso, propiamente hablando, Dios no ama ni odia a nadie. "Nadie puede odiar a Dios" sostiene Spinoza y agrega que el amor que tenemos por Dios no puede cambiarse en odio. Dios es factor en la acción moral y es consuelo.

Spinoza en este punto se formula un interrogante y lo contesta. Si Dios es causa de todas las cosas, ¿no es también causa de la tristeza? Cuando concebimos, responde Spinoza, las causas de la tristeza, ésta deja de ser una pasión, deja de ser tristeza; al concebir a Dios como causa de la tristeza, experimentamos alegría. Conocer a Dios es amarlo. Quien ama a Dios no puede esforzarse para que Dios a su vez lo ame. El amor a Dios no puede ser mancillado por sentimiento alguno de envidia o de celos; se mantiene en nosotros con tanta más

1) Las observaciones de Spinoza sobre la psicología del ambicioso y los maltratados por la fortuna reaparecen en ideas de Max Scheler sobre el resentimiento.

fuerza cuanto mayor es el número de hombres que nos representamos unidos a Dios por este mismo lazo de amor. No hay ninguna pasión directamente contraria al amor a Dios y que lo pueda destruir. Así, el amor a Dios es el más constante de los sentimientos y en cuanto se relaciona con el cuerpo, sólo puede ser destruído con el cuerpo mismo.

En conclusión, la potencia del alma sobre las pasiones consiste: 1) En la separación que el alma efectúa entre tal o cual pasión y el pensamiento de una causa exterior confusamente imaginada; 2) En el conocimiento de las pasiones mismas; 3) En el progreso del conocimiento que hace que nuestras afecciones relacionadas con cosas que entendemos sean superiores a las afecciones que se relacionan con cosas de las que sólo tenemos ideas confusas y mutiladas; 4) En la multitud de las causas que tornan persistentes nuestros sentimientos que se relacionan con las propiedades generales de las cosas, o con Dios; 5) En fin, en el orden en que el alma puede disponer y sojuzgar sus sentimientos. Para que se comprenda mejor este poder del alma sobre las pasiones, es importante reconocer que llamamos *grandes* a nuestras pasiones en dos casos diferentes: 1) Cuando comparamos la pasión de un hombre con la de otro y vemos a uno de los dos más fuertemente agitado que el otro por la misma pasión; 2) Cuando comparamos dos pasiones de una misma persona y comprobamos que es más fuertemente afectada por una de ellas. La fuerza de una pasión está determinada por la relación de la potencia de su causa exterior con nuestra potencia propia. La potencia del alma, a su vez, se determina únicamente por el grado de conocimiento que posee, y su impotencia o su pasividad, por la sola privación de conocimiento, es decir, por aquello que hace que tenga ideas inadecuadas. De esto resulta que el alma que padece más, es el alma que en la mayor parte de su ser está constituída de ideas inadecuadas, de modo que más se distingue por sus *pasiones* que por sus *acciones;* en cambio, el alma que *actúa* en gran medida es la constituída en la mayor parte de su ser por ideas adecuadas, de manera que (aun cuando pueda contener tantas ideas inadecuadas como aquella

de que acabamos de hablar) más se distingue por las ideas que dependen de la virtud del hombre que por las que marcan su impotencia.

Las inquietudes del alma —sentencia Spinoza— y todos sus males se originan en el amor excesivo a cosas sujetas a mil variaciones y cuya posesión duradera es imposible. Esto debe hacernos comprender fácilmente lo que sobre nuestras pasiones puede un conocimiento claro y distinto, especialmente el conocimiento de Dios mismo. Si bien este conocimiento no destruye absolutamente nuestras pasiones, como pasiones, por lo menos hace que ellas sólo constituyan la porción más pequeña de nuestra alma. Además hace brotar en nosotros el amor a un objeto inmutable y eterno; y este amor depurado no puede ser empañado por la tristeza que los otros amores traen consigo ordinariamente; puede crecer continuamente, ocupar la mayor parte del alma y extenderse en ella.

Para Spinoza, el amor a Dios es, según lo vimos, el más constante de los sentimientos; amor que, en cuanto se relaciona con el cuerpo, sólo puede ser destruído con el cuerpo mismo. ¿La disolución del cuerpo trae consigo la muerte del alma, o esta última goza de vida eterna? Spinoza dió a esta pregunta una respuesta afirmativa, susceptible de interpretaciones distintas. De ella nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

CAPITULO VIII

EL MISTICISMO DE SPINOZA

La tesis de Spinoza sobre la eternidad del alma. Sus diversas interpretaciones. — Relación de la concepción de Spinoza con las de otros autores. — Vida eterna y conocimiento del tercer género. — El amor intelectual a Dios. — Eternidad, Beatitud y Gloria. — Tesis de Spinoza sobre el valor de su moral con prescindencia de la vida eterna.

Con las precedentes reflexiones, Spinoza cree haber dicho lo que cabe decir sobre la vida presente. Cree haber abarcado todos los remedios que convienen para las pasiones. La virtud que ha descrito y la felicidad que le es correlativa, son cosas ambas de esta vida y el valor de ellas no depende, para la primera, de eventuales recompensas, y, para la segunda, de una supervivencia en un transmundo que esté más allá de este mundo. La virtud cuyo significado explicó es la vida misma del alma humana en cuanto es entendimiento, y la dicha que la acompaña es la alegría de la plenitud del entendimiento, de la razón. Ambas conciernen a la existencia de cada hombre entre los hombres y las cosas y son la expresión de su esencia. "Aunque no supiéramos, dice Spinoza en la proposición 41 de la quinta parte de la *Ética*, que nuestra alma es eterna, no dejaríamos, sin embargo, de considerar como nuestros primeros objetos la moralidad y la religión, en una palabra, todo lo que se refiere a la firmeza de alma y a la

generosidad". Esta misma idea aparece en el *Breve Tratado* y en más de un pasaje del Epistolario del filósofo. Spinoza está persuadido de que sus demostraciones sobre la conducta racional, sobre la moralidad, han de aceptarse con prescindencia de que el alma disfrute o no de "vida eterna". Él, por su parte, afirma esta vida eterna, pero no la concibe como una prolongación indefinida de la vida presente [1]).

Se trata de una vida distinta. Para determinar en qué consiste, el autor de la *Ética* indica, en primer término, que el alma sólo puede imaginar algo o recordar algo a condición de que el cuerpo continúe existiendo. De esto fluye que la vida eterna nada tendrá de elementos imaginativos ni habrá en ella nada de los recuerdos de la vida presente. Pero no basta con este rasgo negativo para definir la eternidad del alma. En el *Breve Tratado* Spinoza explicaba la vida eterna como derivada del amor a Dios. En la *Ética* procura fundarla en términos que concuerden con su concepción sobre el alma y sobre la relación de alma y cuerpo. Aquello del alma que procede de la acción de causas exteriores (sensaciones, imágenes y recuerdos) perece con el cuerpo. Pero —afirma la proposición 22 de la *Ética*— hay necesariamente en Dios una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano bajo el carácter de eternidad. Esta esencia —particular de cada cuerpo humano individual— es eterna y la idea que le corresponde es eterna también, de una eternidad consciente y dotada del conocimiento del tercer género. El esfuerzo supremo y la suprema virtud del alma están en conocer las cosas con la *scientia intuitiva*, con el conocimiento del tercer género. Y cuanto más capaz es de conocer las cosas de esta manera, más quiere conocerlas así, porque de este conocimiento nace el reposo más perfecto de que el alma pueda gozar. Por otra par-

---

1) Harry Austryn Wolfson señala (op. cit., t. II, pág. 289) que en este punto Spinoza tuvo como modelo literario a Hasdai Crescas. Spinoza, a semejanza del filósofo hebreo, trata de la eternidad del alma a continuación de sus reflexiones sobre el amor a Dios. Para Crescas, "el verdadero amor es el que conduce al fin último de la eterna persistencia del alma".

te, "cuanto más comprendemos las cosas particulares, más comprendemos a Dios". "Así, —resume Delbos el pensamiento de Spinoza— la eternidad de las almas está constituída a la vez por la eternidad de sus esencias individuales y por la intuición intelectual ligada a ellas" [1]).

Spinoza está persuadido de que "el alma humana no puede perecer enteramente con el cuerpo; algo queda de ella, algo eterno". El alma y el cuerpo son modos que se corresponden en los atributos de pensamiento y extensión, y la existencia de la una es inseparable de la existencia del otro. Pero hay dos clases de existencia: una concierne a las cosas en cuanto las concebimos en función de un lugar y de un momento determinados; la otra concierne a las cosas en cuanto se las concibe contenidas en Dios y fluyendo de la necesidad de la naturaleza divina. Spinoza llama a la primera *existencia* y *essentia actualis;* a la segunda la designa como *essentia, essentia idealis, essentia formalis.* Mientras el cuerpo *existe actualmente,* su alma es capaz de imaginación y memoria, vinculadas ambas a la sensación. Cuando la existencia actual del cuerpo concluye, el alma ya no imagina ni recuerda; ya no conoce su propio cuerpo ni conoce los otros cuerpos.

A la afirmación de que en el alma hay algo de eterno, contenida en la proposición 23, agrega un escolio: Aunque la idea que expresa la esencia del cuerpo bajo el carácter de eternidad es un modo determinado del pensamiento que se relaciona con la esencia del alma y es necesariamente eterno, es imposible que recordemos haber existido antes del cuerpo. Es que en el cuerpo no se puede encontrar ningún rastro de esa existencia y porque la eternidad no puede ni medirse por el tiempo ni tiene con el tiempo relación alguna. Y, sin embargo, sentimos que somos eternos, pues el alma no siente menos las cosas que concibe por el entendimiento que las que tiene en la memoria. Las demostraciones son los ojos del alma, esos ojos que le hacen ver y observar las cosas. De esto fluye que, a pesar de que no recordemos haber existido antes del cuerpo,

---

1) V. DELBOS, *Le Spinozisme,* pág. 161.

sintamos que nuestra alma, en tanto que envuelve la esencia del cuerpo bajo el carácter de eternidad, es eterna de una eternidad que no puede medirse por el tiempo o extenderse en la duración. No cabe decir que nuestra alma dura; su existencia no puede ser encerrada en los límites de un tiempo determinado sino en cuanto envuelve la existencia actual del cuerpo; y es también solamente bajo esta condición que ella tiene el poder de determinar en el tiempo la existencia de las cosas y de concebirlas bajo la noción de duración.

Höffding interpreta [1]) la concepción de Spinoza de esta manera: El filósofo distingue la existencia actual del cuerpo —en un tiempo determinado con determinada duración— de la "naturaleza del cuerpo", contenida en el orden eterno de la Naturaleza, orden invariable a pesar de las variaciones de sus partes. En la epístola 4 y en el prefacio a la segunda parte del *Breve Tratado* Spinoza declara que nuestros cuerpos existen antes de nacer aunque en formas distintas. En cuanto la naturaleza del cuerpo individual está contenida en el *orden* material, y, por tanto, en el atributo Extensión, es un modo eterno. Igualmente, el espíritu es un modo eterno en el atributo Pensamiento y puede ser conocido bajo la forma de la eternidad. Spinoza sostiene que en Dios hay una idea que corresponde a todas las formas de existencia del cuerpo, inclusive a las que preceden al nacimiento y a las que siguen a la muerte. Según Höffding, se trata, en último término de la distinción entre las cosas tales como están contenidas en los atributos de Dios y las mismas cosas en cuanto tienen, a la vez, existencia en el tiempo. "La primera forma de existencia es eterna, como es eterna la relación de causa y efecto. No hubo momento alguno en que fuera la causa (las premisas) y no fuera el efecto (la conclusión)". Para el sabio comentarista danés de la *Ética,* el punto de vista de Spinoza recordaría a Platón que distinguía el mundo de las Ideas, eternas, de las cosas sensibles, temporales. Spinoza habría recibido en esta materia la influencia neoplatónica a través de

---

1) Harald Höffding, *Spinoza's Ethica,* págs. 132 y ss.

la teología hebrea y escolástica, pero diferiría de Platón porque reemplaza el concepto de *Idea* por el concepto de *ley*.

La concepción de Spinoza sobre lo eterno del alma constituye el elemento de misticismo de su doctrina. Este misticismo, que significa la identificación del hombre con la sustancia única, con Dios, ya era particularmente manifiesto en el *Breve Tratado*. En la quinta parte de la *Ética* toma un cariz intelectualista y se expresa sobre todo en la proposición 30: "Nuestra alma en cuanto conoce a su cuerpo y se conoce a sí misma bajo el carácter de la eternidad, posee necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que está en Dios y es concebida por Dios".

En estas palabras de Spinoza se advierte que sus reflexiones sobre la eternidad del alma están vinculadas a su concepción sobre el conocimiento. Para nuestro filósofo era verdad evidente que cuanto más comprendamos las cosas, mejor comprendemos a Dios. Estaba cierto de que el hombre cuanto mejor conoce más se identifica con Dios. El conocimiento más elevado es el del tercer género, conocimiento intuitivo; y el deseo de conocer las cosas con tal conocimiento o el esfuerzo que hacemos para lograrlo, pueden nacer del conocimiento del segundo género, del conocimiento que da la razón. A esta afirmación, el filósofo agrega en la proposición 29 de la quinta parte de la *Ética*: Todo lo que el alma concibe bajo el carácter de la eternidad, lo concibe, no porque conciba al mismo tiempo la existencia presente y actual del cuerpo, sino porque concibe la existencia del cuerpo bajo el carácter de la eternidad. Para Spinoza, "el ideal del conocimiento coincide con el ideal de la existencia"; así como hay grados en la elevación del conocimiento hay diversidad de proporción entre lo perecedero y lo eterno en el alma.

En la segunda parte de la *Ética*, cuando examinó y caracterizó los tres géneros de conocimiento, Spinoza apenas dedicó unas líneas a la *scientia intuitiva*. Es que esta forma de conocimiento cuenta, sobre todo, para la visión suprema de la realidad y se traduce en la unión del alma que conoce con la fuente de las cosas; pero, como las otras formas de cono-

cimiento, se caracteriza por una condición emocional y está —particularmente— ligada a la paz suprema del alma en este mundo. Es la única propia de la existencia eterna del alma. Más todavía, según afirma el filósofo en la proposición 31, el conocimiento del tercer género depende del alma como de su causa formal, en tanto que el alma misma es eterna. Por eso, a medida que cada uno de nosotros posee a un grado más alto este conocimiento del tercer género, tiene una conciencia más pura de sí mismo y de Dios; es más perfecto y más feliz.

La parte del alma que persiste, grande o pequeña, es más perfecta que la otra parte, dice Spinoza en el corolario de la proposición 40 de la quinta parte de la *Ética*. Y agrega: lo que perece es la imaginación; la parte eterna del alma es el intelecto. Para Spinoza "es evidente que nuestra alma, en cuanto comprende, es un modo eterno del pensamiento, que es determinado por otro modo de pensamiento, y éste, a su vez, por otro, y así al infinito, de manera que tomados todos en conjunto forman el eterno e infinito intelecto de Dios".

* * *

El alma, en cuanto eterna, es parte del intelecto divino; cuando Spinoza afirma la eternidad del alma se refiere a eternidad del entendimiento. ¿Cómo ha de entenderse esto último? ¿Spinoza piensa o no en una inmortalidad personal? Diversas son las interpretaciones que se han dado de la concepción del filósofo en este punto y diversos son los antecedentes literarios que se le han asignado. Wolfson [1]) recuerda a los autores hebreos cuyas obras Spinoza ciertamente había leído. Uno de ellos, Abraham Ibn Ezra, al que Spinoza admiraba, escribió en su *Comentario al Génesis*: "Y así el espíritu del hombre por el que vive y experimenta sensación es el mismo que el de las bestias; de la misma manera como muere el uno, muere el otro, excepto para esa parte suprema por la que un hombre tiene preeminencia sobre una bestia".

---

1) Harry Austryn Wolfson, *op, cit.*, t. II, pág. 290-292.

Para Frederick Pollock [1]), las ideas de Spinoza sobre la eternidad del alma constituyen "la parte singular y difícil" de su obra. Él, a su vez, las expone así: Para Spinoza algo es conocido "bajo la forma de la eternidad" cuando se lo conoce científicamente, es decir, como parte del orden necesario de la Naturaleza. Esto es verdad en grado eminente tratándose del conocimiento inmediato, intuitivo, del tercer género. En cada acto de conocimiento el alma es —en el sentido técnicamente espinociano— la idea de cierto estado de su propio cuerpo; y si consideramos ese conocimiento como un conocimiento del propio cuerpo, el alma al contemplar las cosas como necesarias conoce su cuerpo propio "bajo la forma de la eternidad", es decir, es eterna y se conoce como eterna. Esta eternidad no es una persistencia en el tiempo después de la disolución del cuerpo, ni una preexistencia en el tiempo, porque no es conmensurable con el tiempo. La eternidad del alma humana es una función del puro intelecto y depende del poder y del ejercicio del conocimiento exacto.

Esta concepción de Spinoza —piensa Pollock— está vinculada a la doctrina aristotélica de la inmortalidad, desarrollada por los averroístas en la Edad Media. Según Aristóteles, los elementos receptivos o pasivos del alma son perecederos; sólo es inmortal el intelecto agente, y el alma individual lo es en cuanto participa de él. Dentro de la concepción de Aristóteles no aparece con claridad si el intelecto agente es sólo la suma de esos elementos similares en las almas individuales por los que el alma es racional en cada caso, o si tiene una existencia permanente al margen y más allá de las almas de los hombres individuales. Averroes pensaba que el intelecto agente es una sola sustancia; si bien independiente de la individualidad de éste o aquel hombre, existe, únicamente, en los hombres individuales. El intelecto agente sería una unidad realizada y reflejada en la multiplicidad de las almas finitas. Por consiguiente, Averroes no admitía la inmortalidad indi-

---

1) FREDERICK POLLOCK, *Spinoza, his life and philosophy*, págs. 269 y ss.

vidual. Similar era en esta materia la concepción de Maimónides. Gersónides, en cambio, si bien sostenía igualmente la inmortalidad intelectual, creía que esta inmortalidad era individual: el alma es inmortal en cuanto al conocimiento que posee al momento de emanciparse del cuerpo. Spinoza conocía a Gersónides, autor a quien menciona en el *Tratado Teológico-Político*. Del ámbito aristotélico pudo, por consiguiente, recibir sugestiones en la cuestión de que tratamos aquí, adaptándolas a su propia doctrina metafísica y psicológica, de la que derivaría su concepción sobre la eternidad del alma como independiente del tiempo e inconmensurable con el tiempo. Pollock también señala la influencia de ideas neoplatónicas en Spinoza, influencia que quizás haya sido la preponderante. Pero a la vez invoca expresiones del propio Spinoza para probar las fluctuaciones de su pensamiento que impiden aseverar que haya afirmado la inmortalidad personal.

Opuesta a la interpretación de Pollock es la de V. Brochard. Para Brochard [1]), Spinoza afirma "una eternidad individual y personal". Sentimos que somos eternos, dice el filósofo sosteniendo la eternidad del yo de un ser individual, que se sabe eterno por una experiencia consciente. Por intuición —conocimiento de objetos particulares e individuales— conoce el alma individual su propia esencia. "Si cada una de las ideas de Dios que constituyen la esencia eterna de cada una de nuestras almas es un pensamiento acompañado de conciencia de sí mismo, está claro que la esencia del alma no puede reducirse a una simple posibilidad. Es realmente activa y viviente, eternamente presente a sí misma". Habría para Spinoza dos mundos distintos: el mundo de las esencias y el de las existencias; ambos son igualmente verdaderos, procediendo el primero directamente de los atributos de Dios y estando el segundo sometido a la ley del tiempo. "Hay en el espinocismo —declara Brochard— elementos de procedencias muy diversas, reunidos, mantenidos y sintetizados por un

---

1) V. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, pág. 372 y ss.

principio común que hace su unidad. Si no se desconfiara de la engañosa rigidez de las fórmulas y de su falsa exactitud, se diría que en esta filosofía los modos son aristotélicos, los atributos cartesianos, la sustancia judía". Brochard lo dice después de examinar los antecedentes posibles de las ideas de Spinoza; cree que se han equivocado los historiadores que ven en la doctrina del filósofo solamente una teoría de la inmortalidad impersonal. Es verdad que las almas individuales no son sustancias, pero son modos eternos de la sustancia única, modos eternamente distintos.

León Brunschwieg [1], al comentar las meditaciones de Spinoza sobre la eternidad del alma, las interpreta con prescindencia de antecedentes históricos, y hasta señala la manera en que nuestro filósofo logró salvar dificultades que parecían invencibles a sus predecesores. He aquí las palabras de Brunschwieg: "La eternidad del alma nada tiene de común con la conservación de la persona, con el rastro de los acontecimientos que le han interesado; ni habría de apoyarse sobre el recuerdo de una existencia pasada. Concepción, sin duda, paradójica para el sentido común, porque el sentido común, que es sustancialista, la concibe, a pesar suyo, bajo las formas de la imaginación sustancialista. Pero, para Spinoza el alma no es en absoluto una sustancia; es una idea. Quizás las imágenes producidas en un momento del tiempo y en un punto del espacio requieren un sustrato individual, numéricamente distinto del sustrato con que se relacionan otras imágenes producidas en otro momento y en otro punto; la idea, considerada como pura esencia inteligible, tiene un valor intrínseco; es una realidad por sí, pues le basta ser verdadera para ser real. No está sometida a la categoría del número, que se aplica al orden de la existencia pero no al orden de la esencia, y en este sentido es una realidad singular, una esencia particular afirmativa". Pero no se trata de una unidad que se distinga de otras de la misma especie por particularidades de espacio

---

1) León Brunschwicg, *Spinoza et ses contemporains*, págs. 191 y ss.

y de tiempo, pues nos encontramos en una esfera en la que no cabe la oposición entre unidad y multiplicidad.

Mientras la singularidad del individuo hacía al ser tanto más débil cuanto más se aislaba del resto de la Naturaleza y se imaginaba más independiente, la singularidad de la esencia inserta al ser en el sistema de las esencias inteligibles y funda su eternidad en la eternidad de este sistema. De ahí resulta, según Brunschwieg, que la eternidad espinociana no sea algo que se agregue al individuo desde fuera, un don que le llegara en la hora de la muerte o en la hora del juicio en recompensa por sus méritos anteriores; es una realidad interior al ser, consecutiva al ser y que se manifiesta por un sentimiento actual, por una experiencia profunda, sin relación alguna con la memoria. También Brunschwieg recuerda que Spinoza afirmó que sentimos y experimentamos que somos eternos, pues el alma no siente menos lo que es objeto de sus concepciones intelectuales que lo que es objeto de memoria. Pero, si para nuestro filósofo "el alma tiene ojos para ver y observar las cosas, que son las demostraciones mismas", en el caso de que nos ocupamos la demostración será la inteligencia del lazo que por dentro une nuestro pensamiento a la totalidad del pensamiento, nuestro ser a la totalidad del ser. Nos destacamos de las determinaciones en el tiempo y en el espacio para unirnos a la raíz de las cosas, a la sustancia infinitamente infinita. Nos fundamos en Dios como una consecuencia eterna en una premisa eterna: "La eternidad, dice Spinoza, es la esencia misma de Dios en tanto que ella envuelve la existencia necesaria".

La eternidad, entonces, será para el hombre unión íntima con Dios, conciencia de Dios; según la expresión de Spinoza, será "gozo infinito del Ser". De esta manera Spinoza concuerda con la crítica nominalista contra la quimera de los universales, pues se rehusa a reducir la eternidad del alma a la eternidad de una forma lógica, de un cuadro vacío. Pero a la vez sostiene que la inmortalidad después de la muerte, la inmortalidad individual, es un fantasma producido por la confusión entre memoria y razón, entre duración y eternidad.

A diferencia do la escolástica, que sólo conocía los dos primeros géneros de conocimiento de que habla la *Ética*, y que debía elegir entre la imagen individual y la idea general, nuestro filósofo colocó por encima de una y otra la esencia inteligible. Su tesis sobre la eternidad del alma es consecuencia de su tesis sobre las dos maneras diferentes de concebir las cosas como actuales: 1) como existentes en relación a un tiempo y a un lugar determinados; 2) como contenidas en Dios y derivando de la necesidad de la naturaleza divina.

Víctor Delbos, por su parte, al referirse a las ideas de Spinoza, comienza señalando que en el *Breve Tratado* el filósofo se había limitado a sostener que el entendimiento, producto inmediato de Dios, escapa a las leyes de la destrucción y de la generación naturales, pero no había especificado que este entendimiento pudiera ser esencialmente *de cada uno*. En cambio, en la proposición 30 de la quinta parte de la *Ética* habla de *mens nostra* y afirma su eternidad. Plantéase, por tanto, el problema de cómo conciliar la noción del entendimiento como facultad de lo verdadero con la noción del entendimiento como esencia eterna de las almas individuales. Delbos discurre así [1]: Para Spinoza el entendimiento "es simplemente el orden de las ideas verdaderas". En cuanto modo a la vez finito y eterno del pensamiento divino, la idea que constituye cada alma sólo puede representarlo tal cual es verdaderamente. Y en cuanto forma con todas las ideas del mismo género una unidad y un orden que tienen su razón en el entendimiento infinito de Dios, la idea que es el alma se representa verdaderamente a los otros seres tales como son. Spinoza dice expresamente: "Nuestra alma, en cuanto conoce, es un modo eterno del pensamiento, que es determinado por otro modo del pensamiento, determinado a su vez por otro modo, y así al infinito: de manera que todos en conjunto constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios". Las almas individuales en cuanto son finitas, son limitadas en la potencia de producir ideas como en la potencia de comprender las

---

1) Víctor Delbos, *Le Spinozisme*, págs. 162 y ss.

relaciones que tienen absolutamente con otras almas; de ahí que es posible, fuera de la potencia que comporta su cantidad de esencia, una alteración de sus relaciones con el conjunto de la Naturaleza, que les trae la fuerza exterior infinitamente mayor de las otras cosas. Delbos concluye: "He ahí cómo la individualidad esencial de cada alma humana está marcada por el grado de su capacidad de conocer, estando para ella fundada la verdad en lo que realmente es y en la realidad del orden a que adhiere íntimamente".

Nos hemos detenido en las interpretaciones que del pensamiento de Spinoza ofrecen Höffding, Pollock, Brochard, Brunschwieg y Delbos. Los cinco comentan los mismos textos y los cinco los explican de maneras diferentes. De ellos, el único que da una versión categórica de las ideas del filósofo es Brochard: Spinoza, dice Brochard, afirmó la inmortalidad individual. Creemos que es una interpretación no menos fundada que las otras, como también creemos que es arbitraria la tesis de Brochard, según la cual la afirmación de Spinoza sería de "sustancia" judía. Brochard ha omitido un argumento que quizás habría sido un apoyo valioso a su tesis. Nos referimos a la concepción de Spinoza sobre la memoria. Para el filósofo, la memoria no sólo era imaginación; también había una memoria con factores intelectuales. Los recuerdos que se desvanecen con la muerte del cuerpo, ¿agotan toda la memoria? Este aspecto de la concepción de Spinoza sobre la memoria, desarrollada con menos claridad que otras partes de su obra (véase para más detalles el capítulo V de este volumen), no ha sido considerado por quienes han estudiado su doctrina sobre la eternidad del alma. Ciertamente si se le prestara debida atención, se lograría iluminar desde un ángulo más su doctrina de la eternidad, doctrina que más parece ser en él una convicción inmediata que una verdad demostrable.

* * *

Vimos ya que la visión de Spinoza sobre la eternidad del alma está en todo caso ligada a su concepción sobre el cono-

cimiento del tercer género. Y también recordamos que a cada forma de conocimiento está unida una modalidad de la afectividad: al conocimiento del primer género están unidas las *pasiones;* del conocimiento constituído de ideas adecuadas nacen las *acciones.* En conformidad con esta teoría sobre la conexión entre sentimientos y conocimiento, Spinoza afirma en la proposición 32 de la quinta parte de la *Ética*: Considerando el alma como si comenzase actualmente a existir y a concebir las cosas bajo el carácter de la eternidad, es verdad que todo lo que conocemos con un conocimiento del tercer género nos hace experimentar un sentimiento de alegría acompañado de la idea de Dios como causa de esta alegría. Este sentimiento de alegría acompañado necesariamente de la idea de Dios como su causa, engendra el amor a Dios, no en cuanto imaginemos a Dios como presente, sino en tanto que lo concebimos como eterno. Spinoza llama a este amor "amor intelectual a Dios" (*amor intellectualis dei*) [1]). Su generación psíquica es como la de todo amor: nace de un sentimiento de alegría ligado al pensamiento de la causa que lo produce. El amor intelectual a Dios, nacido del conocimiento del tercer género, es eterno; aunque no haya tenido comienzo, tiene, sin embargo, todas las perfecciones del amor, absolutamente como si tuviese un origen. Es que el alma ha poseído eternamente esas mismas perfecciones que hemos supuesto que comenzaba a adquirir y esta posesión eterna ha estado acompañada de la idea de Dios, como de su causa eterna; y si la alegría consiste en el pasaje a una perfección mayor, la *beatitud* debe consistir para el alma en la posesión de la perfección misma. Sólo mientras dura el cuerpo, el alma está sujeta a afecciones pasivas; todos los amores y todos los odios *duran.* El amor a Dios, dirigido a un objeto eterno, es eterno como su objeto.

---

1) La expresión *amor intelectual a Dios* en Spinoza puede tener antecedentes diversos: León Hebreo, vinculado al neo-platonismo; Maimónides, Henry More, etc. En Spinoza la noción de este amor está orgánicamente ligada a su propia teoría de los sentimientos, del amor como alegría unida a la idea de la causa que la produce.

Amor ligado a una alegría a la que se llama *beatitud* y significa la posesión de la perfección misma. El amor intelectual a Dios está con respecto al sentimiento común de amor en la misma relación que la eternidad del alma con la existencia del alma en el tiempo, en un acto particular de conocimiento. Spinoza había enseñado en un axioma de la cuarta parte de la *Ética* que entre las cosas individuales de la Naturaleza no hay ninguna a la que no supere en potencia otra cosa; para cada cosa individual se da otra con más fuerza que ella y capaz de destruirla. A esta regla aparentemente universal hace excepción el amor intelectual a Dios: "Nada hay en la Naturaleza, dice Spinoza en la proposición 37 de la quinta parte de la *Ética*, que sea contrario a este amor, es decir que pueda destruirlo".

* * *

Tanto en el *Breve Tratado* como en la *Ética*, Spinoza señala que Dios *no ama* al hombre, pero en las proposiciones 35 y 36 de la quinta parte de la *Ética*, aclara: Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito. El amor intelectual del alma por Dios es el mismo amor intelectual que Dios experimenta por sí, no como infinito, sino en cuanto su naturaleza puede expresarse por la esencia del alma humana considerada bajo el carácter de la eternidad. En otros términos: el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito que Dios se tiene a sí mismo. Corolario de esto es que Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama también a los hombres. Por consiguiente el amor de Dios a sí mismo y el amor intelectual de los hombres a Dios son una sola cosa. En cuanto la idea de Dios, modo infinito del pensamiento divino, se distingue de las ideas que son las almas humanas o que pertenecen a estas almas, el amor con que Dios se ama se distingue del amor con que las almas lo aman a él; pero en cuanto las almas, por su esencia eterna, son parte del intelecto infinito de Dios, el amor intelectual de ellas a Dios es parte del amor de Dios a

sí mismo. Y esto —agrega Spinoza en un escolio— nos hace comprender claramente en qué consisten nuestra salvación, nuestra beatitud, en otros términos, nuestra libertad. Consisten en un amor constante y eterno a Dios, o, si se quiere, en el amor de Dios a nosotros, amor, beatitud, "que las Sagradas Escrituras llaman Gloria".

Harry Austryn Wolfson se ha detenido a investigar [1]) a qué antecedente literario se refiere Spinoza al mencionar la "gloria" de las Sagradas Escrituras. Son numerosas las expresiones del Antiguo y del Nuevo Testamento que a primera vista podrían considerarse como las aludidas por Spinoza. Sin embargo, sostiene Wolfson, el filósofo más que en textos de las Escrituras habría pensado en comentaristas diversos, desde Filón hasta Hasdai Crescas —especialmente en Ibn Ezra— que han empleado el término gloria con significados similares al que él asigna a "beatitud". Pero mientras los comentaristas y pensadores hebreos de la Edad Media aceptaban la concepción tradicional sobre la recompensa y el castigo, para nuestro filósofo la beatitud —lo dice en la proposición 42— no es el premio a la virtud, sino que es la virtud misma, y no la poseemos porque contengamos nuestras pasiones malas, sino que poseyéndola somos capaces de contener estas pasiones.

El amor entre hombre y Dios, ya se relacione con Dios o con el alma humana, es siempre esa paz interior que no se distingue de la gloria. Si se lo relaciona con Dios, este amor es en él una alegría acompañada de la idea de él mismo; y es la misma cosa si se lo refiere al alma. Además, consistiendo la esencia de nuestra alma entera en el conocer y siendo Dios principio y fundamento de nuestro conocimiento, debemos comprender muy claramente de qué manera y por qué razón la esencia y la existencia de nuestra alma resultan de la naturaleza divina y dependen de ella continuamente. Spinoza cree oportuno hacerlo notar aquí, a fin de demostrar, con este ejemplo, cuán preferible y superior es el conocimiento de

---

1) Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, t, II, págs. 311 y ss.

las cosas particulares por la intuición, conocimiento del tercer género, al conocimiento de las cosas universales por el saber del segundo género. En la primera parte de la *Ética* mostró de una manera general que todas las cosas, y por consiguiente el alma humana, dependen de Dios en su esencia y en su existencia. Pero esa demostración, por sólida y perfecta que sea, impresiona a nuestra alma mucho menos que una prueba sacada de la esencia de cada cosa particular y que conduce para cada cosa particular a la misma conclusión.

Los niveles de vida del hombre, conforme lo recordamos más de una vez, son para Spinoza correlativos con los diversos géneros de conocimiento. Por eso, a medida que el alma conoce un mayor número de cosas con un conocimiento del segundo y del tercer géneros, menos sujeta está a padecer bajo la influencia de las malas afecciones y menos temor de la muerte tiene (proposición 38). Así se aclara el sentido de esta sentencia de la cuarta parte de la *Ética*: la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma, cuanto más el alma ama a Dios. Porque del conocimiento del tercer género nace la paz más perfecta, el alma humana puede ser de tal naturaleza que lo que de ella muere con el cuerpo no sea de ningún precio en comparación con lo que continúa existiendo después de la muerte.

En páginas anteriores hicimos notar que según Spinoza es útil al hombre un cuerpo sano, equilibrado, propio para el mayor número de funciones. Spinoza vuelve al tema en la quinta parte de la *Ética*: Quien tiene un cuerpo como el que acaba de describirse, tiene un alma cuya porción mayor es eterna. Spinoza no duda de que los cuerpos humanos puedan ser de una naturaleza tal que correspondan a almas dotadas de un gran conocimiento de ellas mismas y de Dios, y cuya parte mayor o la principal sea eterna, almas, por consiguiente, que nada casi tengan que temer a la muerte. Vivimos en continua variación, y según que cambiemos para bien o para mal, seremos felices o desdichados. Se dice que un niño es desdichado cuando la muerte lo torna cadáver; al contrario, se llama feliz a quien durante el curso entero de sus días goza de un

alma sana y de un cuerpo con plena salud. A un cuerpo como el del niño, sólo capaz de pocas funciones, dependientes de causas exteriores, debe corresponder un alma que sólo tiene una muy débil conciencia tanto de sí misma como de Dios y de las cosas. Por el contrario, un cuerpo apropiado para un gran número de funciones está junto a un alma que tiene un alto grado de conciencia de sí y de Dios y de las cosas, de tal manera que la parte de memoria o imaginación sólo tenga poco precio en relación con la parte de inteligencia. En conexión con esto y porque (proposición 40) cuanto más perfección tiene una cosa, más actúa y padece menos y recíprocamente, cuanto más actúa más perfecta es, Spinoza afirma que la parte de nuestra alma que sobrevive al cuerpo, ya sea grande o pequeña, es más perfecta que la otra.

Spinoza ha desarrollado su teoría sobre la eternidad del alma. "Sabemos que somos eternos", pero aunque no lo supiéramos no habríamos de dejar de estimar como los primeros objetos de la vida humana la piedad, la religión, en una palabra, todo lo que se relaciona con la fuerza de alma y la generosidad. El filósofo sabe que sus ideas se apartan de las creencias comunes de los hombres que en su mayoría se suponen libres en la medida en que les es permitido obedecer a sus pasiones y renunciar de sus derechos todo lo que acuerdan a los mandamientos de la ley divina. Para los hombres que piensan de esta manera, la piedad, la religión y todas las virtudes que se relacionan con la fuerza del alma, son un peso del que esperan desembarazarse al morir, cuando reciban el precio por la esclavitud a que se sometieron, es decir, por la sumisión a la religión y a la piedad; no sólo esto, más que la esperanza de la recompensa, los determina a vivir según los mandamientos de la ley divina el temor a los terribles suplicios que les amenazan para el otro mundo. Sin este temor y esa esperanza, si se persuadieran de que las almas perecen con el cuerpo y que no hay una segunda vida, volverían a su natural primitivo y se regirían por las pasiones. Su conducta sería, según Spinoza, tan absurda como la de quien llenara su cuerpo con venenos por la razón de que no esperara gozar

eternamente de buen alimento o como sería la actitud de quien viendo que el alma no es eterna e inmortal, renunciara a la razón, y quisiera padecer de locura. El hombre que desistiera de la vida moral porque no estuviera cierto de su inmortalidad, sería como el pez que abandonara el agua por no estar persuadido de que disfrutará de una existencia perenne.

* * *

Spinoza ha terminado las proposiciones de la *Ética*. Él mismo juzga su obra: "He concluído todo lo que me propuse explicar respecto de la potencia del alma sobre sus pasiones y la libertad del hombre. Los principios que he establecido hacen ver claramente la excelencia del sabio y su superioridad sobre el ignorante conducido por la pasión ciega. Éste, además de hallarse agitado en mil sentidos diversos por las causas exteriores y no poseer jamás la verdadera paz del alma, vive en el olvido de sí mismo y de Dios y de todas las cosas; para él, cesar de padecer es cesar de ser. Por el contrario, el alma del sabio apenas puede ser turbada. Poseyendo por una suerte de necesidad eterna la conciencia de sí mismo y de Dios y de las cosas, jamás deja de ser, y posee para siempre la verdadera paz del alma. El camino que he señalado para llegar hasta aquí, sin duda, parecerá penoso, pero es suficiente con que no sea imposible de encontrar. Y ciertamente reconozco que un fin tan raramente alcanzado debe ser muy difícil de perseguir; pues si así no fuera, si la salvación está tan cerca de nosotros, si pudiera ser alcanzada sin gran trabajo, ¿cómo se explicaría que fuese descuidada por todo el mundo? Es que todo lo bello es tan difícil como raro".

El filósofo ha discurrido sobre la dicha que da el vivir según la razón, conoce la beatitud que es la alegría nacida del conocimiento de Dios. Por la razón conoce el hombre el orden necesario y eterno de las cosas; por la intuición conoce el hombre las cosas particulares en cuanto derivan de la necesidad divina y conoce a Dios y se identifica con él en un amor que es eterno como Dios mismo y como el alma humana. Todo esto

está en la naturaleza del hombre y el hombre lo alcanza cuando es fiel a sí mismo. Esto, que es bello, "es tan difícil como raro". Spinoza, a la vez que discurre sobre el supremo ideal humano, el único realmente humano, piensa en el común de los hombres, en la sociedad organizada en Estado. Ya vimos, al comentar la cuarta parte de la *Ética*, como el filósofo se ve conducido a considerar la sociedad en que los hombres viven. La explica en función de la naturaleza humana y así como distingue entre los sentimientos y los actos de los individuos los que son buenos de los que son malos, así también medita acerca de cómo debe organizarse el Estado para bien de su propia estabilidad y para utilidad de los súbditos.

CAPITULO IX

LA POLÍTICA Y LA RELIGIÓN

La salvación del individuo y la convivencia social en el espinocismo. La felicidad del individuo y la sociedad según el Tratado de la Reforma del Entendimiento. — *Sentido y función de la sociedad según la* Ética. *El fundamento natural del Estado. — Las ideas sobre el Estado en el* Tratado Teológico-Político. — *Las formas de Gobierno. El* Tratado Político. — *La religión y las Iglesias. Las Sagradas Escrituras. Su interpretación. — Las profecías y los milagros. — Razón y fe. La libertad de la inteligencia. — El significado de las Escrituras. La religión de las Escrituras. La religión individual.*

En el capítulo I, donde nos ocupamos de la teoría de Spinoza sobre el método, vimos que el filósofo se entregó a la meditación para descubrir cuál es el bien supremo y qué camino ha de seguirse para alcanzarlo. Tuvimos ocasión de señalar que en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* Spinoza declaraba que era su anhelo que otros hombres comprendieran lo que él comprendía, que tuvieran pensamientos y deseos concordantes con los suyos. Creía que sólo con hombres provistos de un conocimiento verdadero de sí mismos y de la Naturaleza se podía y se debía formar una sociedad en la que el mayor número llegase a percibir con la mayor seguridad y facilidad cuál es la dicha suprema. El filósofo advertía que el cumplimiento de su programa requería la consagración a una filosofía moral y a la ciencia de la educación de los niños. Su programa también hacía necesarios una

medicina honesta y el aprovechamiento de la mecánica, pues mediante las artes muchas cosas difíciles se hacen fáciles. Así, en su metodología, que era a la vez confidencia de los móviles que le llevaron a filosofar, pensaba en el hombre individual sin dejar de pensar en la relación del hombre con sus semejantes. La verdadera dicha del ser humano ha de lograrse en una sociedad de personas supremamente dichosas por su misma adhesión al bien supremo, que para Spinoza era Dios.

En las últimas líneas de la segunda parte de la *Ética* su autor señala los servicios útiles que el conocimiento de su filosofía puede prestar. Ella enseña que hacemos todo por voluntad de Dios solamente y que participamos de la naturaleza divina en la medida en que nuestras acciones se tornan más perfectas y entendemos mejor a Dios. Esta doctrina, dice Spinoza, da paz al alma y tiene la ventaja de enseñar en qué consiste nuestra felicidad mayor, nuestra beatitud: en el conocimiento de Dios, que nos lleva a cumplir solamente las acciones que el amor y la piedad aconsejan. Spinoza afirma que sus sistema traza la mejor norma de conducta frente a las cosas de la fortuna, es decir, las cosas que no están en nuestro poder, que no dependen de nuestra naturaleza. Este sistema es beneficioso para la vida social, porque por él se aprende a estar exento de odio y de desprecio; a no burlarse, ni envidiar ni encolerizarse con nadie. También enseña a cada uno a contentarse con lo que tiene y a socorrer a los demás, no por una vana compasión femenina, por preferencia o por superstición, sino por la sola demanda de la razón. La última ventaja concierne a la sociedad política, ventaja no pequeña. Muestra de qué manera los ciudadanos deben ser gobernados y conducidos, no para hacer de ellos esclavos, sino para que puedan libremente ejecutar las acciones mejores.

En el capítulo VI vimos que Spinoza, en la tercera parte de la *Ética*, al ocuparse de los sentimientos se detiene en las manifestaciones de la vida afectiva que son resultado de la solidaridad específica del hombre con sus semejantes; en aquellos sentimientos que son resultado de la convivencia de los hombres en sociedad. Sentimientos altruístas surgen en el ser hu-

mano por el contacto con otros seres humanos. En la cuarta parte de la *Ética* —conforme lo hemos indicado en el capítulo VII— desarrolla su tesis sobre la identidad de naturaleza entre los hombres a quienes guía la razón. Esta tesis es consecuencia de la concepción de Spinoza sobre el hombre y antecedente de una teoría implícita sobre una sociedad ideal compuesta de seres que viven en acuerdo con la razón. Pero también la sociedad tal como existe es útil al hombre aunque no se trate de la sociedad de filósofos adeptos del espinocismo. La sociedad no constituye una creación arbitraria. Organizada en Estado, tiene un fin útil y se funda en hechos y necesidades naturales. Por eso la filosofía de Spinoza explica la sociedad y el Estado como explica toda realidad; Spinoza filósofo ha creído necesario discurrir sobre derecho político con una amplitud que no dedica a ningún otro tema particular. También ha creído necesario examinar las distintas formas de gobierno a fin de recomendar las instituciones más convenientes para el Estado mismo y para sus súbditos.

* * *

La virtud verdadera consiste en una vida regida por la razón; hay impotencia en el hombre cuando se deja gobernar por los objetos de fuera y determinar por ellos a actos que están de acuerdo con la constitución común de las cosas exteriores, pero no con su propia naturaleza, considerada en ella misma. La razón, que nos enseña a buscar lo que es útil, nos enseña a buscar la amistad de los hombres, pero en ningún modo la de los animales o de otras cosas que no son hombres. El derecho de cada uno se mide por su virtud o potencia; el derecho de los hombres sobre los animales es superior al de los animales sobre los hombres. Spinoza no niega sensibilidad a las bestias, pero no siendo la naturaleza de los animales igual a la humana, no hemos de dejar de usarlos como conviene a nuestro provecho.

Ahora bien, toda persona existe y cumple las acciones que resultan de la necesidad de su índole propia, merced al dere-

cho supremo de la Naturaleza; por él, juzga sobre lo que es bueno y malo; cuida su interés particular según su constitución particular y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia. Si los hombres gobernaran su vida según la razón, cada uno gozaría de este derecho sin menoscabo del derecho de otros. Pero, como los hombres están librados a las pasiones que sobrepasan en mucho su potencia o virtud, son empujados en direcciones diversas y aun contrarias, mientras, en verdad, necesitan de la ayuda recíproca. Para que puedan vivir en armonía y socorrerse los unos a los otros, es menester que cedan de su derecho natural y confíen cada uno en que los otros no les harán daño.

Se plantea, por lo tanto, esta cuestión: ¿cómo los hombres, necesariamente sujetos a las pasiones y por eso mismo inconstantes y cambiantes, podrán inspirarse una seguridad mutua, una mutua confianza? Para responder a esta pregunta, Spinoza recuerda que ya enseñó que un sentimiento sólo puede ser reprimido por un sentimiento opuesto y más fuerte y que cada uno se abstiene de hacer el mal a otro por temor a un mal mayor. La sociedad podría, entonces, ser vigorizada a condición de reclamar para sí el derecho de cada uno de vengar las injurias y de juzgar lo que es bueno y malo, y a condición, también, de que tenga el poder de prescribir una regla común de vivir, de promulgar leyes y hacerlas respetar. Este respeto a las leyes se impondría, no por la razón, que es incapaz de contener los afectos, sino por la aplicación de sanciones. En el *estado de naturaleza* no hay nada que sea bueno o malo por consenso universal. En semejante situación es imposible concebir el pecado. Ocurre lo contrario en la sociedad organizada, porque en ella todo es consentimiento universal para determinar lo que es bueno y lo que es malo; cada uno debe obedecer al Estado. El *pecado* consiste, así, simplemente, en la desobediencia, que es castigada por la ley; en cambio, la obediencia es un *mérito* para el ciudadano porque le hace digno de gozar las ventajas del Estado. Además, en el *estado de naturaleza* nadie es por consentimiento común dueño de cosa alguna y de ninguna cosa se puede decir que pertenezca a

tal o cual hombre y no a otro. Porque todas las cosas son de todos, es imposible concebir en el *estado de naturaleza* la voluntad de dar a cada uno su derecho o de despojar a alguien de su propiedad.

En otros términos, en el estado de naturaleza nada hay que se pueda llamar justo ni injusto; es sólo el consentimiento común quien determina en el estado civil lo que pertenece a cada uno. De esta manera, aparece con claridad meridiana que lo justo y lo injusto, el pecado y el mérito son nociones extrínsecas y no atributos que expresen la naturaleza del alma.

Éstas son las ideas que sobre el Estado expone Spinoza en la cuarta parte de la *Ética*. Fuera de la *Ética*, en otros dos libros el filósofo desarrolla su teoría sobre el Estado y expone sus ideas sobre la organización del gobierno. Uno de ellos, el *Tratado Teológico-Político*, se publicó antes de que hubiera terminado de redactar la *Ética*, pero contiene implícita toda la visión espinociana del hombre; el otro —*Tratado Político*— inconcluso, apareció en la edición póstuma de sus obras. En el *Tratado Teológico-Político* Spinoza se ocupa sobre todo de exponer una doctrina del *Estado*, de la sociedad organizada según principios de derecho [1]). En el *Tratado Político* dedica atención preferente a distintos tipos de constitución política. En ninguna de estas materias fué un especulador abstracto,

---

1) Frederick Pollock señala (*Spinoza. His life and philosophy*, pág. 288) que Spinoza, aunque no fué discípulo de Hobbes, expone ideas "que pertenecen a la característica doctrina general de la escuela de Derecho inglesa". Más adelante veremos cómo el propio Spinoza señala su divergencia con Hobbes. Ciertamente el mismo Pollock (págs. 292-294) indica cuáles son los puntos en que Spinoza y Hobbes disienten. Hobbes, preocupado por el problema práctico, afirmaba el poder absoluto del monarca tanto en el orden espiritual como en el temporal; por ser Inglaterra una monarquía, el Rey debía tener poder absoluto. "Spinoza, por su parte, emprendió la construcción ideal do los tipos más estables de instituciones para la monarquía, la aristocracia y la democracia, respectivamente". En el *Tratado Teológico-Político* es manifiesta la preferencia do Spinoza por el régimen democrático. Como Hobbes, Spinoza es adversario de las revoluciones. Su doctrina de la soberanía, dice Pollock, es esencialmente la misma que la de Hobbes. Pero Spinoza no lleva la tesis común a las consecuencias extremas a que la condujo Hobbes.

ajeno a las expresiones de la vida colectiva. Ciudadano alerta ante los acontecimientos políticos de su país y hombre conocedor de las sociedades del pasado y de las de su tiempo, al formular teorías procura no apartarse de las enseñanzas de los hechos pretéritos y de los de su época. En ningún momento se propone describir una "ciudad futura". La sociedad sería útil a los hombres aunque todos vivieran según los dictados de la razón; tanto o acaso más útil aún es para los hombres tales como son. Para hablar de la sociedad humana no es necesario ni es conveniente entregarse a ensueños utópicos. Spinoza, teorizador de la vida social, censura a Tomás Moro y elogia el *realismo* de Maquiavelo.

Nuestro filósofo es realista en cuanto al discurrir toma en cuenta las peculiaridades efectivas de los hombres, sus modalidades; psicólogo, ya ha descubierto que los diversos géneros de conocimiento mueven al hombre a través de sentimientos que les son concomitantes. Cuando diserta sobre cómo debe organizarse la convivencia humana, lo hace teniendo presentes siempre sus ideas sobre el hombre como parte integrante de la Naturaleza, ininteligible si se lo aísla de las otras partes de la misma Naturaleza, y aplicando lo que sabe sobre las *pasiones* y las *acciones* humanas. Al discurrir, en ningún momento olvida que los hombres son *individuos* en el sistema modal de las cosas, que, a semejanza de todas las cosas, se esfuerzan, en lo que les es posible, por perseverar en su ser.

Hace un momento vimos que Spinoza, en la cuarta parte de la *Ética,* señala que en el *estado de naturaleza* todo ser tiene tanto *derecho* como realidad, como potencia; en ese estado ningún ser o cosa persigue fines que sean ajenos a él mismo y cada ser se distingue de los demás por su fuerza en perseverar. El *derecho natural* propio del *estado de naturaleza* se caracteriza porque es el mismo que la potencia de ser. Y así, será propio de él que los seres grandes se impongan a los pequeños; que los animales mayores devoren a los menores. Estas ideas concuerdan con las que Spinoza había expuesto con anterioridad en el *Tratado Teológico-Político,* donde define el derecho e institución de la naturaleza como la regla de

la naturaleza de cada individuo, regla según la cual concebimos a cada ser como determinado a existir y a comportarse de cierta manera. Por ejemplo, los peces son determinados por su naturaleza a nadar, los grandes peces a comerse a los pequeños; por eso los peces gozan del agua, y los grandes se comen a los pequeños, en virtud de un derecho natural soberano. Y el mismo pensamiento aparece en el capítulo II del *Tratado Político*: "El derecho natural de la Naturaleza entera y consiguientemente de cada individuo, se extiende hasta donde va su potencia, y, entonces, todo lo que hace un hombre según las leyes de su propia naturaleza, lo hace en virtud de un derecho de naturaleza soberano, y tiene sobre la Naturaleza tanto derecho como tiene potencia".

Fácilmente se advierte que con el derecho natural propio del *estado de naturaleza* la vida del hombre sería penosa, si no imposible. Representémonos la vida humana en ese estado. El hecho de que a todos pertenezca un derecho igual a su fuerza, engendra conflictos que traen desgaste a la potencia de cada uno. Al deterioro de energías en las contiendas promovidas por los deseos encontrados, se agrega la mengua causada en el ser de cada uno por el miedo a los demás. De esta manera, el supuesto derecho ilimitado de todo hombre termina en la práctica anulándose. Frente a este cuadro de luchas sin freno de los hombres entre sí y sin socorro ante las circunstancias no humanas de su vida, concibamos ahora la sociedad organizada en Estado. Ya el poder de cada hombre frente a los otros seres se verá acrecentado y la lucha perpetua será reemplazada por la convivencia pacífica entre semejantes. El derecho equivalente a la potencia de cada uno será reemplazado por otro derecho que, según Spinoza, también será un "derecho natural". En efecto, esta última expresión tiene en Spinoza un sentido amplio. Crocio definía el derecho natural por la sana razón; Spinoza, señala Carré [1]), lo define por el deseo y la potencia, y, por eso, el pensamiento del filósofo coincide con el de Hobbes. Pero frente a la concepción

---

1) J. R. Carré, *Spinoza*, ed. Boivin, Paris, 1936, pág. 30.

de Hobbes de que el hombre natural es un animal de presa, de cuya voracidad sólo puede defenderlo un poder absoluto que lo sujete a la razón, está la de Spinoza, según la cual cada ser participa de la sustancia infinita que es Dios y recibo de esta participación el grado de existencia que mide su derecho. Cada ser está englobado en seres más grandes que tienen más potencia y, por tanto, más derecho. Es aquí donde se produce el tránsito sin solución de continuidad del estado de naturaleza al estado civil de que Spinoza hablaba en una carta que dirigió a Jarig Jelles en junio de 1674. En ella decía: "Usted me pregunta qué diferencia hay entre Hobbes y yo en cuanto a la política: esta diferencia consiste en que yo siempre mantengo el derecho natural, y en cualquier Estado acuerdo al soberano derecho sobre los súbditos sólo en la medida en que tiene poder frente a ellos; es la continuación del estado de naturaleza". Estas últimas palabras tienen en la mente de Spinoza un significado harto preciso. Con ellas quiere decir que la sociedad no es una creación artificial que contraría al hombre y quiere decir, a la vez, que el estado civil se halla también en la Naturaleza e importa la potencia de un individuo-sociedad más vasto que el indivduo singular, con más derecho natural que él. Para Hobbes el derecho del soberano no tenía límites; para Spinoza este derecho del soberano sólo llegaba hasta donde llega su poder.

A esta diferencia entre los dos autores agréguese otra no menos importante: para Spinoza, el egoísmo del hombre natural no es absorbente y excluyente, como el del lobo de Hobbes. Al estudiar en el capítulo VI las ideas de Spinoza sobre la vida afectiva comprobamos que nuestro filósofo afirma la solidaridad natural del hombre con sus semejantes. Más aún, el hombre no sólo es un iluso apasionado. Junto a su imaginación está dotado de razón: la esencia del alma es la formación de ideas adecuadas. Pasiones y razón son en el hombre factores cuya eficiencia depende de su potencia; en las primeras, el ser humano obra por la caótica diversidad de las impresiones del mundo exterior y por la caótica acumulación de las imágenes que arbitrariamente las enlazan; con la segunda, el hom-

bre es verdaderamente hombre y puede convivir amistosamente con otros hombres igualmente racionales. Desde el punto de vista de la Naturaleza, las pasiones se producen con la misma necesidad que todo otro hecho de la realidad. Frente a ellas, la razón es una potencia cuya eficacia posible Spinoza describió en las dos últimas partes de la *Ética*. Así se ve claramente que la diferencia que media entre Spinoza y Hobbes es fundamental y va más allá que el no haber Spinoza llevado a sus "consecuencias extremas" la supuesta concepción común de que habla Pollock. Diferían en sus concepciones sobre el hombre y diferían en sus concepciones sobre la sociedad. Spinoza pensaba que en el "estado de Naturaleza" la vida de los hombres sólo puede ser imprevisible mezcla de conflictos y acuerdos, sin orden y sin regularidad, porque los resplandores eventuales de la razón de unos estarían invariablemente expuestos al embate de las pasiones de otros. Ir de esta situación a una sociedad políticamente constituída es pasar de lo inestable y azaroso a un orden que puede representar un bien cierto para todos. También en este orden habrá un *derecho*, que según Spinoza será igualmente un "derecho natural", derivado del contrato constitutivo de la sociedad políticamente organizada; derecho que supone la regulación de las facultades respectivas del soberano y de los súbditos.

Pollock sostiene que Spinoza "describe el gobierno como fundado sobre el consentimiento común de los gobernados, pero no ofrece un análisis elaborado del supuesto contrato" [1]). El punto de vista de Pollock es compartido por otros autores que examinan el pensamiento político de Spinoza con prescindencia de su filosofía. Serias razones les opone Gioele Solari [2]). Para Solari, la concepción de Spinoza sobre el Estado es inseparable de su metafísica. Nuestro filósofo, en el orden metafísico redujo a unidad la oposición cartesiana entre Pensamiento y Extensión; en el campo político quiso hacer una

---

1) Frederick Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, pág. 294.

2) Gioele Solari, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, en "Rivista di Filosofia", julio-setiembre, 1927, págs. 348 y ss.

síntesis entre la tradición clásico-cristiana del Estado óptimo, ideal, con las exigencias de la política realista del siglo XVII, comprendida bajo la designación genérica de *razón de Estado.* Las ideas de Spinoza en sus dos *Tratados* sobre derecho político no contradicen, como pretenden algunos intérpretes, a la concepción de la *Ética* y, al propio tiempo, no son una aparición insólita en el pensamiento social de su tiempo. Cabría, sin embargo, hacer una advertencia a fin de evitar un equívoco a que darían lugar las reflexiones de Spinoza. Ella consiste en lo siguiente: Si se admite que las teorías sobre la sociedad se dividen en dos grupos, contractuales y orgánicas, la de Spinoza tendría tanto caracteres de uno de los grupos como caracteres del otro. Spinoza es contractualista en la medida en que resguarda la libertad individual; es organicista en la medida en que sostiene que la sociedad es un producto necesario de los hombres y no resultado de una creación artificiosa. Pensador del racionalista siglo XVII, Spinoza tiene un sentido de lo histórico no común en su tiempo. Al hablar de regímenes políticos, Spinoza no sueña con aconsejar un sistema de pura elaboración racional. Al discurrir sobre los textos de las Escrituras, cree tan necesario atender a los azares de los libros como a las condiciones de vida y los caracteres psicológicos de sus autores.

El siglo XVII —señala Solari— es el siglo de la consolidación del absolutismo. Al examinar las ideas políticas de Spinoza, corresponde "determinar su particular posición frente al absolutismo y frente a las corrientes de pensamiento que tendían a justificarlo". Las tentativas de Grocio y de Hobbes para dar un fundamento jurídico y racional al absolutismo contradecían a sus propias premisas filosóficas; con el expediente del contrato negaban el orden natural (el único real) "para crear un orden voluntario de razón, artificioso, formal, privado de todo valor concreto". Ahora bien, "a Spinoza no se le escapaban ni las exigencias racionales y jurídicas ínsitas en el jus-naturalismo, ni sus deficiencias y contradicciones interiores". Spinoza procuró superar su presupuesto común: el dualismo entre Naturaleza y razón. Los

motivos fundamentales del jus-naturalismo aparecen en la obra de Spinoza, pero unificados y comprendidos a la luz de su monismo metafísico. Junto al hombre de Hobbes que sigue los impulsos de los sentidos, del egoísmo, se encuentra el hombre de Grocio con su *appetitus societatis*. Para Spinoza el contrato no niega al orden natural, sino que lo eleva a "una superior realidad de razón". Spinoza reconoce que el Estado tiene exigencias naturales de vida y de desarrollo que le llevan a actuar necesariamente con todos los medios sugeridos por la *razón de Estado*, pero al propio tiempo el Estado que concibe es capaz, como el individuo, de actuar para fines y con medios racionales; "el contrato es la forma en que se funden y se unifican los elementos que entran a constituir la vida social y política".

La superioridad de Spinoza respecto de los teorizadores del derecho natural y de los teorizadores de la razón de Estado, agrega Solari, está en su defensa de la libertad individual frente al absolutismo. Hobbes y Grocio tenían de común el punto débil de someter al Estado la vida interior del individuo. El contrato que invocaban más satisfacía a la razón de Estado que a la libertad del individuo, el cual recibía como concesión lo que, para Spinoza, constituía su patrimonio "más sagrado e inviolable": Spinoza consideraba que el fin último de la vida individual y asociada se había de traducir en una realidad moral e intelectual vivida "en una sociedad perfecta, regida por una justicia absoluta". Respecto de este fin, el Estado "es organización necesaria, pero contingente y provisional". A Spinoza interesa el absolutismo, no como sistema de gobierno, sino en cuanto puede incidir en las fuentes mismas de la vida moral e intelectual. Y al ocuparse de los límites del poder del Estado en relación con el individuo, no recurre como los jus-naturalistas al contrato, pues la vigencia de éste depende del beneplácito del más fuerte, es decir, del Estado. Spinoza busca la razón del límite del poder de Estado en la noción misma de derecho: el derecho es poder y no puede extenderse más allá del poder.

El Estado puede hacer todo, salvo actuar contra sí mismo,

pero su potencia no es sólo física, ciega, brutal, sino racional e iluminada, es decir, "fundada sobre la conciencia del propio límite". Si ignora este límite o se sale de él, no sólo obra irracionalmente, sino que actúa en vano porque hay en el individuo energías y resistencias invencibles. El individuo no puede renunciar a su condición de ser que piensa y actúa para finalidades que exceden a las formas empíricas de la existencia política. "Por eso, en la lucha entre el Estado irracionalmente opresor y el individuo que se bate por la causa de la humanidad en sí y en los demás, la victoria, para Spinoza, no ofrece dudas: ella está reservada a quien lucha por la verdad y la justicia". Así Spinoza, en conformidad con toda la estructura de su sistema filosófico, afirmó que la causa de la libertad humana no ha de temer los excesos del despotismo.

El filósofo, sin olvidar en ningún momento su metafísica, concibió una teoría en la que se explican los acontecimientos humanos en la sociedad política. Esta sociedad supone un soberano que tenga la potencia de asegurar el respeto de una ley común. En ella la convivencia entre los hombres se desenvuelve como si hubiera un contrato entre el soberano y cada súbdito y otros contratos, todos iguales entre sí, de cada súbdito con los demás. El orden jurídico vigente será "derecho natural" en el que la parte fuerte, el Estado, impondrá, por su mismo poder, el respeto a la ley. Pero mientras Hobbes atribuía al soberano un derecho absoluto tanto en lo espiritual como en lo temporal, Spinoza sostenía que el derecho del Estado no puede llegar más allá que su fuerza real; el Estado no tiene imperio directo sobre las conciencias, porque escapan a la esfera de su acción posible, pero sí están a su alcance los actos que pueden recibir la sanción del castigo. De esto fluye que el Estado no tenga derechos sobre el pensamiento especulativo de los individuos ni sobre su religión interior. No hay fuerza alguna que pueda obligarme a pensar que tres más cinco son seis; ni hay fuerza que pueda imponer a mi razón tal o cual tesis sobre hechos del mundo o sobre la naturaleza de Dios. En las esferas de la razón y de la religión, la libertad no tiene límites porque al Estado le es imposible restringirla.

En consecuencia de ello, Spinoza, lo mismo que Hobbes, considera legítimo el control de las autoridades públicas sobre la conducta de los ministros de los distintos cultos, pero, a la vez, juzga irrestringible la libertad religiosa de cada individuo.

En conformidad con la concepción de Spinoza sobre la sociedad, es en función de esta última que se distinguen el pecado y el mérito según haya violación u obediencia a la ley. Spinoza —observa Pollock acertadamente— no presta atención a la diferencia entre la ley positiva aplicada por tribunales de justicia y la moral positiva o convencional, vigorizada por la opinión pública y la coerción social. Según Pollock, Spinoza parece no tener presente distinción alguna entre la coacción legal y la presión colectiva no enunciada en prescripciones formales. Tampoco se plantea el caso de conflicto entre los dictados de la moral racional y las disposiciones de la ley positiva. Pero sí cabe señalar que el filósofo toda vez que habla de la vida del hombre guiado por la razón en una sociedad organizada, piensa en un Estado instituído en beneficio de los súbditos. Éste es su pensamiento repetidas veces formulado en la *Ética,* donde, como ya lo vimos en páginas anteriores, hasta atribuye al Estado la función de socorrer a los necesitados.

* * *

En el *Tratado Teológico-Político,* Spinoza discurre sobre la sociedad organizada y toma como modelo ideal el Estado democrático. En sus líneas fundamentales la concepción que enuncia aparece reproducida en el *Tratado Político,* de edición póstuma. Pero al filósofo no le ha bastado con enunciar una teoría sobre el derecho y la organización política de la sociedad. Atento a los hechos, los juzga y prefiere unos a otros. Los hechos de que aquí se trata son las diversas formas de las instituciones estaduales. Spinoza en el *Tratado Político* examina los distintos regímenes políticos —monarquía, aristocracia y democracia— para establecer cómo deben constituirse para que del mejor modo sirvan a la finalidad de todo Es-

tado, finalidad "que no es otra que la paz y la seguridad de la vida". Por eso, "el Gobierno mejor es aquel bajo el cual los hombres pasan su existencia en la concordia y cuyas leyes son observadas sin violación" [1]).

Con este criterio Spinoza encara los problemas que se propuso resolver en el *Tratado Político*. Su pensamiento está presidido por tres preocupaciones: asegurar el orden en el Estado, evitar la soberbia de los gobernantes, garantizar la libertad de los súbditos en el respeto a la ley y en la convivencia armónica. Spinoza pensaba que los hombres por naturaleza son todos iguales; los gobernantes no pertenecen a una especie distinta de la de los gobernados. Consideraba que debía haber publicidad de los actos de gobierno, pues nada más grave para una sociedad que el hecho de que "permanezcan escondidos para los ciudadanos los malos designios de un déspota". Spinoza discurre sobre las diversas formas de gobierno, con el propósito de fijar cuáles son las instituciones que mejor satisfacen la finalidad señalada.

Comienza con la monarquía, y a su estudio dedica los capítulos VI y VII del *Tratado Político*. Para asegurar la vigencia eficaz del régimen monárquico, el filósofo propone la adopción de procedimientos que revelan cuánto desconfiaba de su buen funcionamiento. Contra la creencia dominante de que la forma monárquica de gobierno es la que realiza el tipo más acabado de soberanía, Spinoza pensaba que adolece de fallas que la hacen propicia a caer en la arbitrariedad y en el desorden. El monarca no puede por sí solo gobernar todos los asuntos del Estado y al elegir sus colaboradores suele equivocarse y entregar la dirección de los intereses públicos en manos de favoritos y favoritas. De esta manera la monarquía conduce a la tiranía. Algunos comentaristas de Spinoza ven en esta apreciación terminante una expresión de preocupaciones relacionadas con la política de Holanda en la época del filósofo, adversario de la casa de los Orange. Verdad es que el filósofo no predicaba la instauración de un sistema gu-

1) *Tratado Político*, capítulo V, párrafo 2 .

bernativo elaborado con métodos de gabinete. Atendiendo a las modalidades de los hombres, quería, frente a cualquiera forma de gobierno, la creación de instituciones que permitiesen al Estado cumplir la función que le es propia. Más que censurar las posibles fallas de la monarquía, se dedica a señalar de qué manera se puede asegurar la buena administración y salvaguardar la libertad de los súbditos. Con el monarca ha de colaborar un Consejo de Estado con voz consultiva y cuyos miembros serían elegidos por el monarca mismo, de entre nóminas presentadas por los súbditos. La edad de estos consejeros había de ser tal que excluyese tanto el temor a las innovaciones como el afán de cambios inconsultos. Elegidos de entre todas las clases de la población, sus aptitudes y sus informaciones diversas habrían de permitirles asesorar con conocimiento de los más distintos problemas de gobierno que el rey tuviera que resolver. Este consejo no amenguaría el poder del monarca, que tendría en el asesoramiento de sus componentes numerosos el auxilio de la versación y el buen criterio que dan los conocimientos y la experiencia de la madurez de los hombres. Una milicia nacional —no mercenaria— debía ser a la vez la defensora del monarca y del Estado; protectora de uno y otro, sin ser nunca una amenaza para la libertad de pensamiento y de palabra de los gobernados. Pero todas estas instituciones no pueden impedir que en la monarquía hereditaria sucesores incapaces lleven un país al caos; tampoco puede evitar que en la monarquía no hereditaria, el régimen esté en crisis a la muerte de cada monarca.

Frente a estas deficiencias de la monarquía tiene ventajas el régimen aristocrático, adecuado para realizar una soberanía que se aproxime a la soberanía absoluta indispensable a la comunidad política si las leyes han de ser respetadas. Para Spinoza, la aristocracia es más capaz de realizar un absolutismo sabio. Por haberlo dicho, algunos de sus intérpretes juzgan que su preferencia por el régimen aristocrático, aparentemente manifestada en el *Tratado Político* se debería al conocido episodio de la muerte trágica de Juan de Witt por la turba de La Haya. El filósofo que en el *Tratado Teológico-*

Político se mostraba partidario de la democracia habría concluído prefiriendo la aristocracia. Verdad es que el *Tratado Político* quedó inconcluso; Spinoza sólo pudo dedicar al examen del régimen democrático unas líneas[1]). En el *Tratado Teológico-Político,* Spinoza no examina las distintas formas de organización estadual, sino que toma la democracia como materia para sus reflexiones sobre la formación del Estado en general, mediante la constitución de un cuerpo de pueblo que detenta la soberanía y actúa sobre los individuos con la potencia irresistible de la fuerza y del derecho más absolutos. El régimen democrático es considerado allí como el que mejor permite mostrar la posibilidad de una soberanía absoluta que quisiere ser "liberal frente a todos sin ser débil frente a nadie".

En todo caso, el curso de la exposición de Spinoza en el *Tratado Político* puede considerarse como de pasaje de las formas estaduales que juzgaba menos recomendables a las que consideraba más dignas de ser practicadas. Sobre cuál era su última palabra en cuanto a regímenes políticos es imposible formular un juicio, pues el *Tratado Político* quedó sin terminar. En lo que sobre la materia expuso, señaló que, en contraste con la monarquía, la aristocracia tiene el triple mérito de la ilustración, el vigor y la estabilidad. Pero al propio tiempo, Spinoza señala, en el capítulo VIII de dicho *Tratado,* que el régimen aristocrático presenta estos inconvenientes: el peligro de su propio debilitamiento por la formación de facciones; el estar expuesto a las reacciones de la multitud, por no tener parte en el gobierno; el retardo en la resolución de los asuntos de interés público. Spinoza distinguía a la vez dos clases de aristocracia: la aristocracia pura y simple y la aristocracia federativa. En líneas generales, el régimen aristocrático debía caracterizarse por la entrega de la soberanía de

---

[1]) Es digno de señalarse cómo Spinoza discurre sobre el problema de los derechos políticos de la mujer. Considera que no hay elementos de juicio para sostener la superioridad del hombre frente a la mujer, pero, teniendo en cuenta que la política es lucha, admite que se excluya de ella a las personas del sexo femenino.

una vez por todas en manos de una asamblea de patricios, que tendrían tanto la facultad de legislar como la de nombrar los funcionarios del Estado; los patricios debían desempeñar sus funciones mientras vivieran. Correspondía tomar precaución para que el gobierno no caiga en manos de pocas familias. Una vez constituída, esta asamblea nombra a quienes han de ocupar las vacantes que en ella se produzcan. Para que su funcionamiento sea eficaz y para que ningún patricio tenga un excesivo poder personal es menester que la compongan miembros numerosos; así se evita la formación de facciones y que el gobierno se inspire en las pasiones de unos pocos. Spinoza creía que la proporción de patricios a la masa del pueblo debía ser de uno a cincuenta. En cualquier población, hay, para cincuenta incapaces, uno capaz. Los patricios debían ser de aptitudes y procedencias diversas. La asamblea de patricios, que habría de reunirse en épocas determinadas, tendría a su cargo dictar leyes y nombrar los funcionarios de la administración. El régimen, sin embargo, no terminaba ahí. La asamblea de los patricios podía delegar los asuntos administrativos en un senado sacado de sus propios componentes y que le estuviera subordinado. Este senado debía ocuparse de los asuntos corrientes del Estado y celebraría sesiones durante el receso de las reuniones de la asamblea misma. Un colegio de Síndicos, también formado de la asamblea, debía guardar por el respeto de las leyes fundamentales del Estado y vigilar las actividades de los empleados públicos. La manera de integrarse la asamblea, que nombra a sus propios integrantes, da al régimen una continuidad, imposible en la monarquía, porque el rey es mortal; teóricamente se asegura la eficiencia del gobierno merced a la conjunción "de diversidad de aptitudes para hacer el bien y sin que nadie tenga poder suficiente para hacer el mal".

Tratándose de un Estado aristocrático constituído de muchas ciudades, la "aristocracia federativa" debía asegurar la unidad y a la vez hacer posible la descentralización. Una federación de ciudades bien constituída importa un senado central, al que cada senado local envía un número de representan-

tes proporcional a su población; en cada ciudad están los órganos esenciales del régimen: asamblea general de patricios, poder supremo, senado que se ocupa de la gestión de los asuntos durante el receso de la asamblea, y colegio de síndicos. En el capítulo IX del *Tratado Político* Spinoza señala las ventajas de la aristocracia federativa: fomenta la emulación entre las distintas ciudades; asegura la eficiencia de la administración local y aleja la posibilidad de una tiranía absorbente.

Inconcluso —dijimos— quedó el *Tratado Político*. Spinoza no tuvo oportunidad de cotejar el sistema democrático con los otros dos que estudió. De la lectura de sus páginas surge claramente que no discurrió sobre formas de gobierno para recomendar una con exclusión de las otras. El filósofo que disertaba objetivamente sobre la naturaleza, observaba con espíritu igualmente objetivo la realidad histórica. El moralista que Spinoza fué no concibió una ética que violentase la índole humana sino que quería encontrar en la mente del individuo la fuerza de su racionalización, de su moralización; Spinoza político quería racionalizar en lo posible la vida social, pero sin dejar de ver esta vida social tal cual era, con sus ingredientes diversos y hasta contradictorios.

La teoría de Spinoza sobre el estado civil es lógica consecuencia de su concepción acerca del estado de naturaleza, que a su vez deriva de su visión respecto del *individuo* considerado como integrante de un Todo y respecto de las relaciones entre el ser individual y lo que le circunda. Así, su doctrina política es realista en cuanto toma en cuenta la humanidad tal como ella es; y se traduce en conclusiones que se extienden al estado de cosas en que el común de los hombres es guiado por un poder más fuerte. Los principios de derecho político enunciados por Spinoza habrán de ser válidos cualquiera que sea la forma del gobierno; Spinoza estaba persuadido de que el poder público no podía abusar de su fuerza sin riesgo de destruir los fundamentos del Estado y contrariar sus fines reales.

Frente a los súbditos, Spinoza concebía al Estado provisto de un derecho equivalente a su poder. En cuanto a los actos

de los ciudadanos que pudieran conspirar contra la estabilidad del Estado o contra el derecho de otros súbditos, las atribuciones de la autoridad no tenían límite; pero al propio tiempo Spinoza concebía al Estado como tendiente a realizar en los ciudadanos la libertad.

Los comentaristas ingleses de los *Tratados* que Spinoza dedicó al derecho político suelen con frecuencia examinar sus ideas en esta materia, con prescindencia de las premisas filosóficas generales de donde fluyen. Por eso no es difícil que señalen las semejanzas entre Spinoza y Hobbes, dejando de lado lo singular de la política espinocista, aquello que es consecuencia de la doctrina espinociana sobre el hombre. Para Spinoza, las pasiones se dirigen a la utilidad del ser individual, sin que éste la conozca verdaderamente, pues sólo la razón es capaz de conocer esta utilidad. El Estado es un servidor de la utilidad de los individuos que en su mayoría no la conocen. El sabio acepta el Estado existente aunque vea sus deficiencias, porque está persuadido de que, con recursos diversos, conduce a los insensatos a la misma utilidad que la razón reconoce por sí sola. Algo análogo en cierto modo acontece con las religiones positivas: guían al común de los hombres a la beatitud que el hombre sabio, libre, despojado de prejuicios, alcanza por obra de su solo espíritu. Hay así una suerte de paralelismo entre moral y religión. A la moral fundada en la razón acompaña una religión que es amor a Dios nacido del conocimiento de la divinidad como causa de todo. A la moral social, acompaña una religión que no contradice a la recién mencionada, pero que no es obra del espíritu de cada cual, sino resultado de la tradición, de la literatura sagrada y se traduce en la obediencia a los mandamientos.

* * *

Spinoza, en el *Tratado Teológico-Político,* se ocupa de esta segunda religión, de la función de las Iglesias, de su papel en la sociedad. El filósofo que tanto ha discurrido sobre Dios y para quien la existencia de Dios es una verdad de certidumbre matemática, defendía la libertad de la especulación inte-

lectual. Asegurar la libertad de la inteligencia y a la vez destacar el valor de las reglas de conducta prescriptas por las religiones positivas es el objeto central del *Tratado Teológico-Político.*

Spinoza predica la libertad intelectual y la practica al estudiar los textos sagrados con un criterio que hoy llamaríamos científico. La significación de su actitud en esta materia resalta de manera singular si se la compara con la de Descartes. Según el filósofo francés —lo dice en el capítulo 25 de la primera parte de *Los Principios de la Filosofía*— "hay que creer todo lo que Dios ha revelado, aunque esté por encima del alcance de nuestro espíritu". Spinoza quiso examinar el significado de la Escritura como se examina cualquier otro libro, y no creía que ello fuera en mengua de su devoción a Dios tal como lo concebía. Por no tener conocimiento suficiente del griego —o acaso también por alguna otra razón, no confesada— se abstuvo de extender su estudio al Nuevo Testamento.

De sus investigaciones Spinoza extrae una concepción sobre las relaciones de la razón y la fe y señala las órbitas de una y otra; afirma la autonomía de la razón y determina el valor de la fe. Para el examen de los textos sagrados emplea un método que él mismo describe en el capítulo VII del *Tratado Teológico-Político.* Con este método quiere separarse de la "multitud de teólogos vulgares"; quiere liberarse de sus prejuicios vanos y evitar toda confusión entre "opiniones humanas" y "enseñanzas de la razón". En ningún momento el filósofo habrá de olvidar que la naturaleza del hombre está hecha de esta manera: "lo que concibe con el puro entendimiento, lo abraza con una convicción sabia y razonable; pero las opiniones que nacen del movimiento de las pasiones le inspiran una convicción ardiente y apasionada como la fuente de donde emanan". Para Spinoza el método a emplearse en la interpretación de la Biblia ha de ser el mismo que se utiliza para la interpretación de la Naturaleza. En primer lugar es necesario hacer "una historia fiel de la Escritura y formarse así un conjunto de datos y de principios bien asegurados, de donde se deducirá luego el verdadero pensamiento de los

autores de la Escritura por una serie de consecuencias legítimas". Quien use este método podrá discutir las cosas que exceden el alcance humano con la misma seguridad con que discute las que son del resorte de la razón. "Pero, agrega Spinoza, ha de quedar bien establecido que el camino que trazo no solamente es seguro, sino que es el único que tiene este carácter y se encuentra en perfecto acuerdo con el método que sirve para gran número de cosas sobre las cuales la razón natural no proporciona luz alguna".

La mayor parte de la Escritura está constituída de relatos históricos y revelaciones; los relatos en gran proporción conciernen a milagros, es decir, a fenómenos extraordinarios, donde siempre se mezclan las opiniones y juicios de quienes los cuentan; las revelaciones, "están igualmente acomodadas a las opiniones de los profetas, y, además, por sí mismas, sobrepasan el alcance del espíritu humano". Por eso, para conocer casi todo lo que la Escritura contiene, es menester consultar a la Escritura misma y solamente a ella. Al leer sus libros se descubrirán enseñanzas morales que son la prueba, precisamente, de su divinidad: tendremos fe en las palabras de los profetas al establecer la pureza de su moral. Los milagros —veremos más adelante la razón de ello— son incapaces de persuadirnos de la existencia de Dios, y, por lo tanto, el carácter divino de la Escritura sólo se impondrá por la verificación de que ella enseña la virtud.

Conocer la Escritura sólo es posible por la Escritura misma. Ella no da definiciones de las cosas como no las da la Naturaleza. Para obtener estas definiciones acerca de cada asunto tratado en los libros sagrados, será menester extraerlas de la misma manera que se obtienen las de las acciones diversas de la Naturaleza. La regla general para interpretar los libros sagrados ha de ser: "no atribuir a la Escritura doctrina alguna que no surja con evidencia de su historia".

Esta historia debe satisfacer las tres condiciones siguientes: 1) Explicar la índole de la lengua en que los libros sagrados fueron escritos y que sus autores hablaban, para descubrir todos los sentidos de cada pasaje; 2) Recoger las sentencias de

cada libro, reducirlas a cierto número de sentencias principales, a fin de poder captar de una vez la doctrina de la Escritura sobre cada materia. Se prestará atención a los pensamientos ambiguos y oscuros y a los que parecen contradecirse. La explicación de la Escritura se reclamará de los usos de la lengua o de razonamientos fundados en la Escritura misma, y se prescindirá de todo otro criterio, pues no obrar así importaría sustituir lo que se busca, por razonamientos de nuestro espíritu o por prejuicios; 3) La tercera condición que debe reunir la historia de la Escritura es hacernos conocer los diversos azares que han podido sufrir los libros de los profetas cuya memoria se ha conservado hasta nosotros; hacernos conocer la vida, los estudios del autor de cada libro, el papel que ha desempeñado; en qué tiempo, en qué ocasión y para quién y en cuál lengua el autor compuso sus escritos; debe ilustrarnos sobre la fortuna de cada libro en particular, cómo fué recogido primero, a cuáles manos ha llegado sucesivamente, las lecciones diversas que de él se han visto, quién lo ha incluído entre los libros sagrados, y, en fin, cómo todas estas obras que son universalmente reconocidas como divinas fueron reunidas en un solo cuerpo. Así se podrán distinguir los preceptos eternos de la ley divina de los que se relacionan con determinada época y con determinado grupo de hombres.

Cuando se haya conocido la doctrina general de la Escritura, habrá que descender a cosas particulares que se relacionan igualmente con la práctica de la virtud en circunstancias determinadas.

* * *

Ya antes de Spinoza Abraham Ibn Ezra había enunciado argumentos contra la autenticidad del Antiguo Testamento. En el capítulo VIII del *Tratado Teológico Político* Spinoza recuerda a Ibn Ezra que fué, sin duda, su precursor[1]) y

1) Carré recuerda que, en el siglo XVI, el jesuíta Bento Pereira, en su comentario sobre Daniel y el Génesis, y, en el XVII, el protestante Lapeyrere en su *Preadamitas* también adujeron argumentos contra la autenticidad de los textos sagrados.

concluye: "Pues no habiéndose establecido que Moisés haya escrito otros libros que esos (Spinoza se refiere a ciertos textos del Pentateuco), que él mismo no ha ordenado conservar religiosamente para la posteridad más que el pequeño libro de la Ley y el Cántico; y, en fin, dado que muchos pasajes del Pentateuco no han podido ser escritos por Moisés, no se tiene ningún fundamento para afirmar que Moisés es el autor del Pentateuco, sino, al contrario, esta atribución es desmentida por la razón". A este resultado llega Spinoza en el capítulo VIII del *Tratado Teológico-Político,* después de un análisis objetivo de los textos. El mismo método emplea en el examen del libro de *Josué* para concluir que no fué escrito por Josué; *Jueces* no fué escrito por los jueces. El libro de *Samuel* no es de Samuel. *Reyes* proviene de otros libros y crónicas. En fin, todos los libros pasados en revista fueron escritos mucho tiempo después de ocurridos los sucesos que relatan, por personas distintas de aquellas cuyos nombres llevan.

Pero a pesar de la diversidad de sus nombres, los libros sagrados tomados en conjunto tienen cierta unidad y por tanto es posible que los haya compuesto un solo hombre con el deseo de hacer el relato de la antigua historia de los hebreos. Este historiador pudo ser Esdras, relator de la historia judía desde sus orígenes hasta la primera destrucción de Jerusalem; Esdras pudo haber querido enseñar la ley de Moisés y demostrarla por los acontecimientos. También es posible que Esdras hubiera sido mero compilador de textos, que haya puesto la última mano a su compilación derivada de fuentes variadas, como lo hacen pensar las discordancias reveladoras de apresuramiento en el trabajo. Spinoza acepta esta segunda suposición: los relatos de la Biblia constituyen una colección de historias reunidas sin orden suficiente y sin previo examen. En este sentido su apreciación sobre el Antiguo Testamento es terminante, pero, en cambio, invocando el motivo que ya vimos, no somete a idéntica crítica al Nuevo Testamento.

Si en lo que se refiere a la autenticidad, el texto de la Biblia ha de ser tratado como el de cualquier otro libro, en lo que se refiere a su sentido, se lo ha de alcanzar mediante un

método distinto, mediante *la regla del contexto*. Los hombres coinciden en ver en las Sagradas Escrituras la palabra de Dios que muestra el camino de la salvación. Pero este acuerdo es solamente verbal, pues en su conducta los hombres reemplazan la palabra de Dios por sus propias invenciones y se obstinan en que los demás las acepten. Los teólogos de todos los tiempos, más preocupados de imponer sus opiniones que de la caridad o de la salvación, han forzado los textos; fueron intérpretes infieles de las Sagradas Escrituras porque no respetaron la regla que excluye la admisión de datos o principios que no procedan de la Escritura misma y de su propia crítica. Spinoza está persuadido de que no se aparta de los principios de su método al discurrir sobre las profecías y sobre los relatos de milagros. En el Capítulo II del *Tratado Teológico-Político* el filósofo se ocupa de la certidumbre de las cosas reveladas por los Profetas. Éstos fueron hombres como todos; su singularidad reside en "una potencia de imaginación más fuerte". En sus libros no ha de buscarse la ciencia, porque ellos no se dedicaban a las cosas del entendimiento puro. Para que las profecías, dependientes de la imaginación, implicaran también la certidumbre del conocimiento de la cosa revelada, sería necesario que a la imaginación se añadiese el razonamiento. Pero he ahí que los Profetas sólo merced a ciertas señales creían en las cosas que profetizaban, lo que significa una fundamental diferencia entre el conocimiento profético y el natural; este último no necesita de signo alguno y lleva en sí la certidumbre. La convicción de los profetas era puramente moral y se fundaba en tres condiciones: 1) en que imaginaban cosas reveladas con una rapidez análoga a la que desplegamos en los sueños; 2) en que tenían un signo que confirmase la inspiración; y 3) que sus almas eran justas y sólo tenían inclinación al bien. Los Profetas que anunciaban algo contenido en la Ley de Moisés, no tenían necesidad de señales pues para confirmar sus palabras estaba la Escritura misma.

Los signos estaban en relación con las opiniones y la capacidad de cada profeta, y daban a cada uno una certidumbre moral. Así, una señal que convenía a uno, llenaba de dudas a

otros, y por lo tanto cada profeta tenía un signo particular. Las variedades en las revelaciones de los distintos profetas dependían de la disposición del temperamento y de la fantasía y de las opiniones que cada uno de ellos habían abrazado. Si el profeta era alegre, se le revelaba todo aquello que era motivo de alegría para los hombres. Si el profeta era, por ejemplo, un hombre rústico, las imágenes de su discurso tenían relación con este carácter. Según el grado de elocuencia de cada profeta variaba el estilo de la profecía. Así, la elegancia de las de Isaías y Nahum, no se parece en nada a las profecías de Ezequiel y de Amós, llenas de rudeza. En la representación de una misma cosa, las imágenes proféticas también diferían entre sí según los diversos grados de claridad. La causa de la oscuridad de algunas profecías no está en la materia de la revelación, pues se trataba de cosas humanas que sólo por su condición de venideras excedían a las facultades humanas. En Daniel la virtud profética era mayor en el sueño que en la vigilia.

Se ha creído que los profetas sabían todo lo que es capaz de conocer el entendimiento humano, pero en la misma Escritura se comprueba lo erróneo de esta suposición. La revelación que Noé tuvo de la destrucción futura del género humano, era adecuada a su inteligencia porque pensaba que fuera de Palestina el mundo estaba aún deshabitado. No es éste el único caso de ignorancia de un profeta. Eran hombres como todos: tenían de Dios opiniones análogas a las del común de las gentes y siempre procuraban acomodar sus revelaciones a las ideas del pueblo. Lo que ha hecho a los profetas tan célebres y recomendables, no es tanto la sublimidad ni la excelencia de su genio como su fuerza de alma y su piedad. Así, a Moisés se le revela Dios como un ser que ha existido, existe y existirá siempre, pero que nada ha enseñado sobre su naturaleza salvo que es misericordioso y benévolo. Moisés admite que el Ser Supremo ha hecho pasar este mundo visible del caos al orden y ha puesto en él los gérmenes de las cosas naturales; que tiene sobre todas las cosas un derecho y un poder soberanos y en virtud del cual ha escogido para sí la nación hebrea, dejando

las demás naciones y comarcas al cuidado de los dioses subordinados. Por esto los judíos se hallaban persuadidos de que la religión que Dios había elegido para ellos, exigía un culto particular y diferente de los otros pueblos y no podía tolerar el culto de dioses extranjeros.

Moisés creía que el Ser Supremo tenía su morada en los cielos y por eso su revelación aparece como ocurrida sobre una montaña; a ella hubo de ascender Moisés para hablar a Dios, precaución inútil si lo hubiera imaginado como presente en todas partes.

En los profetas no se ha de buscar el conocimiento de las cosas naturales y espirituales, porque las revelaciones de Dios han sido proporcionadas a sus inteligencias y a sus opiniones. Los profetas han ignorado cosas que se refieren a la especulación y no se relacionan con la caridad y con la práctica de la vida. Sobre lo que no era de orden moral los profetas sostenían opiniones contradictorias. De orden moral era el objeto y fondo de la revelación y en esto han de aceptarse las palabras de los profetas. En cambio, los pasajes escritos teniendo en cuenta a sus destinatarios inmediatos o que resultaban de las modalidades individuales de cada profeta, no pueden aceptarse como doctrina revelada, doctrina ética puramente. Así, se advierte a donde apunta toda la argumentación de Spinoza: a separar la Filosofía de la Teología.

Además de las revelaciones proféticas, las Escrituras contienen relatos de milagros. Spinoza les dedica el Capítulo VI del *Tratado Teológico-Político*. Los hombres suelen explicarse los hechos cuyas causas ignoran o que aparecen como una ruptura en el orden natural de las cosas, por la intervención divina. Esto ocurre especialmente cuando esos hechos, para ellos extraordinarios, redundan en su propio beneficio. Por eso, quienes se esfuerzan por obtener una interpretación racional de todo y procuran hallar para los milagros causas naturales, son acusados de negar a Dios o su Providencia.

Se acostumbra afirmar un dualismo en el que se deslindan dos poderes: Dios y Naturaleza; ésta creada por aquél. Y a esta distinción acompaña la creencia de que mientras una de

las entidades actúa, la otra permanece, con sus fuerzas, en inacción, en suspenso. "El vulgo da, pues, a los fenómenos extraordinarios de la Naturaleza el nombre de milagros —dice Spinoza— es decir, de obras de Dios". Según nuestro filósofo estos perjuicios se deben a que los hebreos creían en la existencia de un Dios invisible que rige toda la Naturaleza. Para demostrar a los otros pueblos la verdad de esta creencia les relataban los milagros que habían presenciado. Spinoza quiere destruir estos prejuicios y se propone: 1º) Establecer que nada ocurre contra el orden de la Naturaleza y que ésta sigue sin interrupción su curso eterno e inmutable; 2º) Demostrar que los llamados milagros no pueden darnos ningún conocimiento acerca de Dios, de su existencia y su esencia, y que estas últimas sólo se pueden comprender por el orden constante e inmutable de la Naturaleza; 3º) Demostrar, valiéndose de ejemplos tomados de la Biblia, que cuando ella se refiere a decretos y a la voluntad de Dios, quiere significar el orden mismo de la Naturaleza.

En cuanto a lo primero, Spinoza arguye que no se puede concebir —cosa absurda— que Dios obre contra su propia esencia, pues esto significaría que obrara contra las leyes de la Naturaleza. "Como nada es necesariamente verdadero sino por el solo decreto divino, es evidente que las leyes universales de la Naturaleza son los decretos mismos de Dios que resultan necesariamento de la perfección de su naturaleza". "El poder y la fuerza de la Naturaleza son la fuerza misma y el poder de Dios, las leyes y las reglas de la Naturaleza son los propios decretos de Dios y, por lo tanto, es preciso creer de toda necesidad que el poder de la Naturaleza es infinito y que sus leyes están hechas para extenderse a todo lo que el entendimiento divino es capaz de comprender". De todo esto se infiere que el milagro sólo debe entenderse con relación al ser humano. Cuando el hombre no puede explicarse un hecho por analogía con otros hechos, cuando no comprende su causa natural, lo llama milagro. Se podría definir los milagros como "lo que no puede ser explicado por los principios de las cosas naturales, es decir, lo que no puede interpretarse racional-

mente". Pero, como el pueblo, cuando tales hechos se producían, desconocía esos principios, llamó milagros a todo lo que le resultaba inexplicable. En cambio, concluye Spinoza, las cosas milagrosas a que se refiere la Escritura, hoy se explican plenamente por causas naturales conocidas.

En cuanto al segundo principio que se propuso probar al estudiar los milagros, Spinoza arguye: Como la existencia de Dios no es evidente por sí misma, hay que deducirla de ciertas nociones cuya verdad sea firme e inquebrantable o que aparezca de esta manera en el momento en que inferimos de ellas la existencia divina. Cuando las cosas son conformes o contrarias a estas nociones primeras decimos que lo son también a la Naturaleza. Pero, entonces, concebir cosas contrarias a la Naturaleza implicaría dudar de aquellas nociones, de la existencia de Dios y de todas las cosas. Se ve, pues, que los milagros (entendidos como hechos contrarios al orden natural) nada pueden hacernos conocer acerca de Dios y, en cambio, "podemos estar absolutamente ciertos de que Dios existe, con prescindencia de los milagros", es decir, por la convicción "de que todas las cosas siguen el orden determinado e inmutable de la Naturaleza". Si se admite que la voluntad divina rige los hechos que tienen causas naturales, el milagro, carezca o no de estas causas, no puede explicarse por ninguna causa; en consecuencia, excede a la comprensión humana, y no puede hacernos comprender nada, ni tampoco la esencia y la existencia de Dios. Explicar los milagros por la voluntad divina, no es otra cosa, dice Spinoza, que confesar la más completa ignorancia. "Las leyes del universo, que se extienden a una infinidad de objetos y se hacen conocer bajo cierto carácter de eternidad, y la Naturaleza que se desenvuelve según leyes en un orden inmutable, son para nosotros como una manifestación visible de la infinitud, de la eternidad y de la inmutabilidad de Dios". El milagro, antinatural o sobrenatural, debiera considerarse como algo que altera el orden natural y por ello mismo nos haría dudar de Dios.

Los milagros —alega el filósofo— nada pueden darnos a conocer acerca de Dios. Numerosos pasajes de la Biblia pro-

barían este aserto: Moisés que ordenó dar muerte a falsos profetas aunque cumplían milagros; cuando Moisés se alejó de los judíos éstos pidieron a Aarón un Dios visible y a un Dios así ofrecieron su adoración, prueba por consiguiente, de que, a pesar de los milagros que habían conocido no se formaron de Dios una idea racional.

Con abundantes citas de textos bíblicos razona Spinoza para demostrar el tercero de sus principios sobre los milagros. Las palabras de la Biblia misma prueban —según él— que cuando la Escritura, al referirse a un acontecimiento, dice que ha sido determinado por la voluntad de Dios, quiere significar que han obrado el orden y las leyes naturales.

Para Spinoza, los relatos de milagros tienen por objeto contar de manera impresionante lo que conmueve al corazón del hombre y lo lleva a la obediencia y a la piedad. La fe es necesaria porque todos los hombres necesitan de salvación y no todos son capaces de lograrla con la inteligencia. Por eso, la naturaleza de la fe se adapta a la modalidad del común de los hombres que piensan por imágenes y sensaciones y no con ideas. Los textos sagrados sólo pueden enseñar lo que es capaz de producir la fe saludable; y ésta, no siendo la vida espiritual de la razón, es sólo el conjunto de representaciones que provocan una conducta que por sus resultados es prácticamente idéntica a la que el intelecto establece como racional. La fe es, así, un estado de espíritu de obediencia a Dios. Enseñar a creer en Dios y a reverenciarlo es el contenido del Antiguo y del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento, como el Antiguo, y más claramente que éste, enseña que toda la Ley consiste en un mandamiento: amar al prójimo. Y como la Escritura fué hecha para todo el género humano, enseña cosas poco complicadas, las estrictamente necesarias para cumplir este mandamiento, que es regulador de la fe. Por nuestra fe sólo atribuímos a Dios unos caracteres que si los ignoráramos se produciría la destrucción de la obediencia. Los dogmas de la fe universal, verdaderamente católica para Spinoza, son, según el Capítulo XIV del *Tratado Teológico-Político*: "Existe un Ser Supremo que ama la justicia y la caridad, al que todos

deben obedecer para ser salvados y al que deben adorar practicando la justicia y la caridad con el prójimo".

De esto resulta que la fe es muy distinta de la razón; no habrá vinculación entre la teología que explica la revelación y las materias de la fe, y la filosofía cuyo fin único es la verdad. Los fundamentos de la filosofía son establecidos por el entendimiento y mediante el estudio metódico de la Naturaleza. En la Naturaleza está la fuente de la filosofía. Los principios de la fe se han de buscar con la investigación histórica y el análisis filológico de la Escritura. En la Escritura, en las revelaciones que comprende, está la fuente de la fe, doctrina de justicia y caridad. La fe puede y debe, por consiguiente, reconocer a cada uno una entera libertad de filosofar. La libertad de pensamiento es un derecho absoluto. Spinoza, hombre de pensamiento, filósofo, era devoto de su Dios. Conocer a Dios y amarlo, he aquí la virtud suprema, la suprema dicha: la beatitud. Y esto también es religión. El haberla incorporado como algo viviente a la trama de su filosofía de estructura racionalista es uno de los rasgos singulares de su obra.

CAPÍTULO X

CONCLUSIÓN

La crítica del espinocismo. — Las dificultades del método. — El dogmatismo de Spinoza. — El doble significado de la noción de Dios. — Insuficiencia de la teoría de los atributos. — Contradicciones en las tesis sobre la relación de Dios y mundo. — Dificultades para la interpretación de la tesis sobre la producción del mundo a partir de Dios. — La noción de individuo. *— El problema de la personalidad. Diversidad de las opiniones de Spinoza sobre la relación de alma y cuerpo. — Las funciones del conocimiento. Falta de unidad en el criterio de verdad. — El problema moral y la negación de la libertad. — La vida eterna. Ambigüedad del pensamiento de Spinoza sobre la inmortalidad. — Las ideas de Spinoza sobre la sociedad humana. El criterio histórico, rasgo singular en el racionalismo de Spinoza. — El valor de la filosofía de Spinoza. — La unificación de religión y ciencia. La moral y su fundamentación metafísica. — La concepción espinociana del mundo y el arte. — La coherencia interna del espinocismo. — La afirmación de la libertad de pensamiento.*

En las páginas que preceden hemos ofrecido una exposición completa y —así lo creemos— fiel de las ideas de Spinoza. Hemos procurado extraer de los textos del filósofo lo que en ellos hay de más expresivo de sus opiniones sobre Dios, el mundo y la vida; sobre la índole de la criatura humana y su felicidad posible. En algunos casos, y a medida que nos deteníamos en concepciones de Spinoza, con el propósito de hacer más claro lo peculiar de ellas, las confrontamos con las ideas de otros pensadores.

En sucesivos capítulos presentamos la obra de nuestro filósofo, reconstruyéndola como si con ella su autor se hubiera propuesto resolver cuestiones *naturalmente* surgidas ante su espíritu en demanda apremiante de meditación. Hemos enunciado las tesis de Spinoza como si se sucedieran en una secuencia perfecta, como si fluyeran las unas de las otras con necesidad perentoria, en correspondencia a hechos, situaciones y problemas que se presentarían con igual necesidad. Problemas distintos concernientes a materias distintas, son formulados por Spinoza como íntimamente ligados entre sí. Spinoza puso su empeño intelectual al servicio de la magna empresa que significa resolverlos en acuerdo con tal formulación. Un mismo modo de discurrir debía, según él, emplearse en el estudio de todas las cuestiones que acucian la curiosidad del hombre, porque idénticas leyes rigen en todos los dominios y en todas las manifestaciones de la realidad; porque no hay más que una sola realidad, no obstante la diversidad de los hechos y de las cosas que el hombre encuentra en su experiencia. Así, como primera impresión de conjunto de la obra de Spinoza se nos aparece la de que elaboró una filosofía caracterizada por la unidad de método en todas sus partes y por la afirmación de la unidad fundamental del Ser a pesar de la multiplicidad y variedad de los seres. Esta singular estructura unitaria de la filosofía de Spinoza es fruto de un admirable esfuerzo dialéctico. No es aventurado decir que pocos sistemas en la historia del pensamiento se le pueden comparar en la potencia y en el rigor del raciocinio. Pero, cabe preguntarse si la doctrina de Spinoza, que abarca desde los atributos de Dios hasta las pasiones de los hombres, no presenta en su desarrollo contradicciones o incongruencias. ¿Spinoza efectivamente guardó una consecuencia total en sus razonamientos? ¿Siempre ha razonado de la misma manera? El filósofo que sostenía la vigencia universal de unas mismas leyes, ¿resolvió verdaderamente cada problema que estudió, en conformidad con las soluciones dadas por él mismo a problemas precedentemente estudiados? Ya en el curso de las páginas de este volumen tuvimos oportunidad de señalar más de una vez faltas de claridad

en textos del filósofo y aun contradicciones entre pasajes diversos. Ahora nos toca subrayar ordenadamente las deficiencias más notorias en la construcción espinociana.

Para que el lector aprecie nuestra respuesta a las preguntas que formulamos hace un instante habrá de recordar el contenido de cuanto dijimos en capítulos anteriores. Conforme lo anunciamos en la Introducción, en el primero nos ocupamos del método del filósofo. En el segundo hemos visto a Spinoza empleando este método en la elaboración de su metafísica, de su doctrina sobre Dios. En el capítulo siguiente ofrecimos un esquema del pensamiento de Spinoza sobre el mundo, que para él no es algo separado de Dios. En el cuarto capítulo al referirnos a la antropología de Spinoza, bosquejamos su concepción sobre el hombre. En el quinto y en el sexto pusimos de manifiesto las ideas espinocianas sobre lo psíquico en el ser humano y sobre distintas funciones anímicas. Este estudio de la psicología humana es antecedente de las ideas de Spinoza sobre moral. En el capítulo séptimo nos ocupamos de esta moral, que parte de una determinada visión del hombre y concluye en la afirmación de que la dicha suprema y la virtud más alta están en el conocimiento de Dios y en el amor intelectual a Dios. Esta aproximación de lo humano a lo divino es el primer momento de la etapa que puede llamarse mística de la obra de Spinoza, que remata en su concepción sobre la vida eterna, concepción a la que dedicamos el capítulo octavo. En el siguiente nos detuvimos en las ideas que el filósofo expone en la *Ética* sobre individuo y sociedad y en las que enuncia sobre el Estado y los regímenes políticos en dos *Tratados* especiales. En el mismo capítulo recordamos sus opiniones sobre las Sagradas Escrituras y sobre el significado moral de la fe.

Spinoza tenía la convicción absoluta de que todas las cuestiones enunciadas se articulaban como *lógicamente* y *realmente* solidarias, en una unidad orgánica. Las cosas y los hechos a que se refieren constituían para él un sistema congruente por sí mismo y no por obra del razonamiento del hombre que, for-

zando una realidad múltiple y diversa, la redujera arbitrariamente a unidad. Para Spinoza esta congruencia intrínseca entre los objetos y los hechos era la consecuencia natural de una esencial unidad de todas las cosas, de los fenómenos todos. Esta convicción preside toda la obra de Baruj Spinoza. Tócanos ahora examinar en cuáles momentos del desarrollo de su filosofía chocó con obstáculos que acaso no lo hayan sido para él o que quizá creyó airosamente salvados, pero que juzgados por el lector atento con ánimo objetivo, con espíritu crítico, pueden ser considerados como dificultades que a Spinoza le fué imposible vencer. Esto, no por carencia de genialidad del filósofo, sino porque con su genio se propuso una empresa que por su misma índole supera a las aptitudes de un solo hombre. Algo más, no se nos escapa que una es la visión del pensador y otra la traducción que de ella ofrece. Tal vez fuera inefable la verdad última que Spinoza alcanzó; acaso las pulidas, netas, sentencias de la *Ética* sean una inadecuada versión de la experiencia hondamente vivida por su autor. Pero el investigador escrupuloso del espinocismo ha de atenerse a las palabras del filósofo. Si cabe aventurar interpretaciones destinadas a allanar contradicciones o a cubrir vacíos de su pensamiento, se debe en todo caso señalar tales contradicciones y vacíos. A esto dedicaremos las páginas que siguen.

* * *

La metodología de Spinoza expuesta de manera sistemática en el trunco *Tratado de la Reforma del Entendimiento* tiene caracteres muy distintos de los que corrientemente configuran una teoría del método. El método sería un examen preliminar de las facultades cognoscitivas, para fijar su alcance y los límites dentro de los cuales tiene validez cada una de ellas. A tal examen seguiría la selección del instrumental más adecuado para el cumplimiento de la tarea que el filósofo se propone llevar a cabo y la enseñanza de cómo se lo ha de utilizar para obtener de él el rendimiento mejor. En apariencia éste

también sería el contenido del *Tratado de la Reforma del Entendimiento,* pero, en verdad, lo que en él sostiene el filósofo ya lleva supuestas su concepción moral y su teoría metafísica. Lo primero, porque la propia confesión de Spinoza de que se dedicó a la meditación para verificar si había un bien capaz de darle la felicidad eterna, significa en buen romance que su filosofía fué un proceso de acercamiento a la divinidad tal como la entendía y sentía. Lo segundo, porque en su metodología aparecen dos rasgos fundamentales de su metafísica: la concepción del determinismo universal; la afirmación de que la divinidad, fuente de todos los seres, no es trascendente al mundo.

Si el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* representa innegablemente un anticipo de la filosofía de Spinoza, como exposición de una doctrina del método es deficiente, no sólo porque quedó inconcluso, sino porque el filósofo llevado por su dogmatismo más enuncia reglas de pensamiento de lo que las funda. Spinoza tiene fe en la aptitud cognoscitiva del hombre; está persuadido de que el hombre puede saber lo que le es menester saber. En su obra no hay hesitaciones. La verdad se revela por sí sola con evidencia luminosa; se denuncia a sí misma, y, por contraste, contiene el criterio que marca al error como tal error. La certidumbre con que la verdad se muestra es absoluta y no necesita de reactivo alguno para ponerse de manifiesto. A favor de esta concepción de la verdad, Spinoza considera que el método consiste en pensar con la norma de la idea verdadera dada. La evidencia es el criterio de la verdad. Ningún otro hay y ningún otro hace falta. El poder de la razón se muestra en la obra del razonamiento puro, incontaminado de ilusiones creadas por la fantasía y de las imágenes producidas por los azares de la sensibilidad subjetiva. Su eficiencia en las matemáticas y también en el dominio de las ciencias físicas, ha de darnos la convicción de que con igual acierto cabe discurrir con ella en todos los dominios del saber. ¿Para qué demostrarlo, si es por sí evidente? Por lo demás, demostrar que la razón librada a sus propias normas, exenta de las escorias de las formas inferiores del conocimiento,

es veraz, ¿no habría significado, acaso, acudir a la razón misma como potencia persuasiva y como facultad susceptible de dejarse persuadir con argumentos cuyo valor único está en su propia evidencia? Spinoza ha creído superflua toda argumentación. Estaba convencido de la capacidad de la razón y no creía siquiera necesario detenerse mayormente a refutar los alegatos de los escépticos, que para él sólo eran argucias de autómatas que ni son acreedoras a una réplica minuciosa.

Spinoza emplea en la exposición de la *Ética* el método geométrico. Para el filósofo, quien posee una certidumbre matemática llegó a ella conducido por la sola razón y tiene la convicción de estar en posesión de una verdad que se impone por su virtud intrínseca, a diferencia de los dogmas que pueden obtener la aquiescencia de la inercia mental, sin activa participación de la inteligencia. ¿Por qué no emplear, entonces, el método geométrico también en filosofía? Spinoza no vacila en acudir a este método, porque juzga que el orden del razonamiento recto es el mismo que el de las cosas. Pensar bien equivale a tener ideas exactas sobre las cosas acerca de las que se piensa. Con la razón define a Dios; por la razón explica el mundo, y por obra de la misma razón determina la virtud suprema y explica por qué consiste en ella la felicidad mayor.

El dogmatismo del filósofo enemigo de dogmas tradicionales, justifica que uno se pregunte si sus demostraciones fueron la vía que lo condujo al hallazgo de las que juzgó verdades, o si sólo fueron el ropaje con que presentó convicciones ajenas o por lo menos previas a toda argumentación discursiva. A tal punto es fundada esta interrogación, que mientras algunos comentaristas estiman su obra como la de un racionalista sin transigencia, otros la califican de mística. Más todavía, Spinoza distingue como géneros del conocimiento capaces de alcanzar la verdad, la razón y la intuición. Su concepción de esta última es a tal punto susceptible de interpretaciones divergentes, que algunos autores consideran que le asigna un significado en el *Tratado de la Reforma del*

Entendimiento y otro en la *Ética*. La *intuición*, conocimiento del cuarto género en el *Tratado* y la *scientia intuitiva* de la *Ética*, sólo tendrían de común el nombre. Admitamos —y creemos que es lo más acertado— que Spinoza siempre utiliza con el mismo sentido la palabra intuición. Conocimientos verdaderos son para Spinoza los de la razón y de la intuición. Ambos verdaderos, ¿difieren entre sí? A esta interrogación cabe a la vez contestar sí y no. En cuanto ambas, razón e intuición, reconocen evidencias, cabe identificarlas; pero porque la razón, al enseñar las articulaciones de cosas particulares sólo las muestra en su periferia, difiere de la intuición que ve esas mismas cosas particulares como derivaciones de las cosas *fijas* y *eternas*. En cuanto a Dios, la razón lo define y discurre sobre él; la intuición, a juzgar por algunas expresiones de Spinoza, lo conoce de manera inmediata. Tomando el conjunto de la realidad, la razón muestra sus leyes; la intuición ve su unidad esencial. Por consiguiente, ya en la sola discriminación que el filósofo hace de los distintos géneros de conocimiento, está implícita la idea central de toda su filosofía.

Persuadido de que el orden del pensamiento corresponde al orden de lo pensado, Spinoza ha de sostener que el razonamiento es el camino cierto para conocer la realidad. Debería entonces su método ser de una estricta uniformidad; discurrir de idea en idea para conocer el enlace de las cosas y de los hechos. Sin embargo, tal uniformidad no se cumple rigurosamente. Es más aparente que efectiva: en metafísica define y demuestra; en psicología analiza y describe. Las numerosas definiciones de la tercera parte de la *Ética* tienen características distintas de las de la primera. Spinoza al hablar de las pasiones y de la servidumbre a que sujetan al hombre, invoca el testimonio de la experiencia; en el *Tratado Teológico-Político* habla de la *historia natural* de las cosas. Nada de esto hay cuando diserta sobre la sustancia y sus infinitos atributos. La unidad del método, en cuanto empleo de la forma geométrica, aparece en toda la *Ética*, pero esta forma es unas veces

argumentación abstracta sobre ideas, y otras reflexión sobre hechos concretos. Análogas dualidades aparecen en más de una ocasión en la obra del filósofo.

* * *

Para Spinoza el buen filosofar reclama que las ideas sobre las cosas resulten como derivando de la idea del ser que es fuente de las cosas. Dios es la realidad primera y la idea de Dios ha de ser la primera en todo discurso razonable. Spinoza discurre sobre Dios en la manera que expusimos en el capítulo II de este volumen. Allí el filósofo diserta como un metafísico que busca explicar cuál es el ser de los seres, cuál es el fondo último de toda realidad. Pero si por religión se entiende la afirmación de la existencia de un ser perfecto que es causa de todos los seres, y a la vez la sumisión del hombre a este Ser, el discurso de Spinoza sobre Dios, es, entonces, a la vez que teoría metafísica, doctrina religiosa. Diríase que en último término unifica religión y filosofía. Si su metafísica afirma una realidad de existencia y acción necesarias, su religiosidad supone la devoción a un Dios que es presentado en dos planos distintos: en el plano metafísico, como un ente impersonal; en otro plano, que cabe llamar místico, como personal. Spinoza es devoto de este Dios. En las proposiciones de la primera parte de la *Ética,* Spinoza más piensa en un Dios impersonal; en las de la quinta parte está manifiesta la personalidad de este mismo Dios. Pero aun en la primera parte de la *Ética,* entre líneas del Dios impersonal, demostrado, palpita la veneración a un Dios personal, sentido. A causa de que su visión de la divinidad es de doble sentido, puramente teórica y a la vez prácticamente religiosa, los glosadores de su filosofía religiosa, según que la hayan enfocado por una u otra de sus faces, la interpretaron de maneras contradictorias.

Dijimos hace un instante que Spinoza unifica filosofía y religión. Esto es verdad y no contradice que entre sus preocupaciones constantes figure la de separar filosofía y teología. En realidad el *Tratado Teológico-Político* tiene precisamente

como uno de sus fines primordiales asegurar la libertad de la especulación filosófica frente a las tradiciones y los dogmas teológicos. Pero lo que Spinoza dice sobre Dios merced a su teoría de la sustancia, desarrollada en la primera parte de su *Ética*, es una suerte de teología a la que corresponde la concepción del filósofo sobre la virtud más alta, sobre la beatitud y la vida eterna de que trata la quinta parte de la *Ética*. Sin embargo, no se ha de olvidar lo que cabe llamar el naturalismo de Spinoza. Místico y naturalista fué el filósofo. A su misticismo responden sus ideas sobre la vida eterna. A su naturalismo responde la concepción determinista. Dios entendido como persona "se ama"; Dios equivalente a Naturaleza está sujeto a leyes ineludibles que son sus propias leyes. La necesidad divina, no sujeta a coacción alguna, equivale a libertad absoluta. Pero la argumentación del filósofo sobre la necesidad en la obra de Dios es igualmente ambigua, desenvuelta en dos planos distintos: por un lado —y el argumento es de claro estilo teológico—, la necesidad divina es inherente a la perfección misma de Dios: Dios dejaría de ser perfecto si sus decretos fueran distintos de lo que son. Por otro lado, la necesidad divina, la necesidad de Dios identificado con Naturaleza, es la premisa en que se funda el determinismo científico.

En las últimas páginas del Capítulo II de este volumen, nos ocupamos de distintas apreciaciones que se han hecho sobre el verdadero significado de la doctrina espinociana sobre Dios. Este Dios es demostrado en función de una teoría sobre la sustancia, teoría de la que fluye que sólo puede haber una sustancia única. En realidad, si Spinoza hubiera dicho "entiendo por sustancia aquello que es causa de sí mismo y está dotado de un número infinito de atributos, cada uno infinito en su género", habría ofrecido una síntesis de toda su metafísica. Y es de esta noción de sustancia de donde en último término fluye toda su concepción sobre la divinidad. Pero he ahí que la teoría de Spinoza sobre la sustancia y la infinidad de sus atributos —con prescindencia de la personalidad de Dios— plantea problemas cuya solución no aparece en los textos del filósofo. ¿Qué son estos infinitos atributos, fuera de la

Extensión y el Pensamiento? En el curso de este volumen hemos señalado que algunos autores, entre ellos Jacobi, sostienen que Spinoza sólo admitía dos atributos. Si afirmó la existencia de otros, en número infinito, sólo lo habría hecho como una concesión a doctrinas que no eran efectivamente la suya y en las cuales la noción de Dios encierra una inagotable reserva de misterio. Y aun ateniéndonos a los dos atributos de Pensamiento y Extensión, más de una dificultad se nos presenta al querer formarnos una idea cabal sobre su naturaleza. Ciertos autores creen que los atributos son, en el espinocismo, una manera humana, subjetiva, de percibir la sustancia. Entonces, se plantea la cuestión de cómo conciliar este punto de vista con la afirmación de la eternidad de los atributos. Por otra parte, si se admite la objetividad de los atributos, ¿cómo explicarse que el pensamiento del hombre piense la extensión, si las ideas y los cuerpos son modos en atributos distintos, sin interferencias recíprocas? A tal punto la meditación de Spinoza se muestra fluctuante en este punto que, no obstante su realismo, ha habido intérpretes que han querido ver en la suya una filosofía idealista. En más de un momento, no obstante la tesis del absoluto paralelismo de los atributos, Spinoza otorga primacía al Pensamiento, imprimiendo, así, a su sistema carácter espiritualista.

Descartes se eximió de hablar de Dios. En *Los Principios de la Filosofía* recomendó que se aceptaran las verdades reveladas sobre la divinidad sin discutirlas. Spinoza, por su parte, en cuanto Dios es para él personal y él es devoto de este Dios, con palabras distintas de las usuales pareciera volver a una tradición religiosa, a la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Encarada la filosofía de Spinoza desde este punto de vista y comparándosela con la de Descartes, se podría decir que en este último hay un tímido apartarse de lo que le precedió y en Spinoza un retorno menos tímido a actitudes espirituales de una remota historia. Pero en cuanto al aspecto estrictamente metafísico de su obra, la teoría de los atributos justifica que Pollock sostenga que basta con el atributo Pensamiento para dar sentido a la filosofía espinociana. De esta

manera ella adquiría un insólito parentesco con la de Berkeley. Hoffding habla del *realismo* de Spinoza y hasta llega a sostener que si bien el idealismo romántico invocaba al filósofo, no dejaba de introducir en su *Weltanschauung* una alteración profunda. Para Brunschwieg la filosofía de Spinoza es un *idealismo dinámico,* una filosofía de la conciencia. Estas divergentes afirmaciones nacen de que la tesis de Spinoza sobre los atributos es susceptible de interpretaciones distintas. A la visible contradicción entre forma geométrica y lenguaje teológico, se agregan, pues, otras que afectan al fondo mismo de la doctrina espinociana sobre Dios, fundada, a su vez, en una teoría sobre la sustancia. Dios y sustancia única son lo mismo para Spinoza. Pero la primacía que, según lo señalamos hace un instante, adjudica en algunos pasajes al Pensamiento, contribuye a modificar toda la configuración de su sistema, quebrando el paralelismo entre los infinitos atributos. Esto tendrá consecuencias notorias en distintos aspectos particulares de su obra.

* * *

Entre las razones que engendran equívocos sobre la filosofía de Spinoza figura su tesis sobre la relación de Dios y mundo. La concepción del filósofo sobre el mundo, de la que nos ocupamos en el Capítulo III, ofrece, a su vez, no menos dificultades que su concepción sobre Dios. ¿La *natura naturata* y la *natura naturans* en qué relación están entre sí? La *natura naturata* es equivalente al sistema de las cosas visto en su unidad en Dios. La *natura naturans* es Dios mismo. Distintos entre sí Dios y Mundo, Dios, sin embargo, es inmanente a las cosas y de ninguna de ellas —Spinoza lo dice expresamente— es causa "remota". Subsiste, así, la pregunta: *¿Natura naturans* y *natura naturata* son o no son lo mismo? Ciertamente no lo son. Guardan entre sí una vinculación de causa a efecto. La *natura naturans* es la causa de la *natura naturata,* pero esta vez el efecto no es igual a la causa. Spinoza desarrolló una teoría sobre los *modos,* manifestaciones de la sustancia en cada uno

de sus atributos. Modos infinitos unos; finitos otros. Los primeros, a su vez, son derivados de los atributos ya inmediatamente ya mediatamente. Los modos finitos derivarían de los infinitos que proceden mediatamente de la sustancia. En el capítulo III vimos cómo es posible ofrecer versiones distintas de la concepción de Spinoza sobre el sistema modal que constituye al mundo. Si en el atributo Extensión el desarrollo de los modos sucesivos puede en cierta medida reconstruirse lógicamente sin violentar demasiado los textos del filósofo, en el atributo Pensamiento semejante desarrollo es difícilmente verificable a través de los mismos textos. La correspondencia debiera ser perfecta, de acuerdo con la tesis sobre el paralelismo de los atributos, pero ni con el auxilio de expresiones del Epistolario se logra construir una imagen en la que tengan su ubicación simétrica modos infinitos inmediatos, modos infinitos mediatos y modos finitos, en uno y otro atributo. Si en lo que se refiere al sistema modal en el atributo Extensión la *Filosofía de la Naturaleza* que Spinoza se propuso escribir y no escribió, pudo haber llenado claros visibles en su obra realizada, en lo que al Pensamiento se refiere dijo todo lo que hubo de decir, y ciertamente dejó en su discurso no pocas expresiones que mueven a perplejidad al lector.

Para Spinoza la realidad que conocemos es fundamentalmente una sola, y, sin embargo, admite clases distintas de seres. En el capítulo VII transcribimos extractos de una carta del filósofo en la que su cosmología se muestra estrechamente unida a una axiología. Junto a la tesis inflexiblemente mantenida de que todo es porque necesariamente ha de ser, aparece otra que establece una jerarquía de las cosas según sus valores. No son éstas las únicas observaciones posibles a la visión espinociana del mundo. En conformidad con sus concepciones sobre los atributos y los modos, nada de lo que llamamos material existe sin eso otro que Spinoza llama Pensamiento; a todo lo físico correspondería algo espiritual. Los cuerpos que llamamos inertes, ¿tienen "sus" almas? En conformidad con la metafísica de Spinoza habría que contestar

afirmativamente sin la menor vacilación. Hasta se podría suponer que la suya es una teoría panpsiquista. Sin embargo, si se reúnen algunos pasajes de su obra, se recoge la impresión de que sólo a las bestias reconocía sensibilidad y de que sólo en el hombre admitía, además, la razón.

Cabría mencionar otros detalles en que al lector se le presentan dificultades al apreciar la concepción espinociana del mundo. En sus líneas fundamentales las divergentes y hasta contradictorias interpretaciones que de ella se han dado, prueban que no es unívoca la formulación que de su pensamiento ha hecho el filósofo. Justo es, sin embargo, recordar que al hablar del mundo Spinoza emplea la noción de *individuo* que representa un progreso frente a Descartes. Pero, siempre, a pesar del esfuerzo dialéctico del autor, subsiste el problema de cómo habiendo una sola sustancia hay multiplicidad de *individuos*. La distinción que el filósofo hace entre modos infinitos y modos finitos, es un esfuerzo por resolver el problema de la existencia de las cosas particulares; pero este problema, Spinoza mismo lo ha confesado, no fué resuelto por él. Sabía que la extensión sola, con el movimiento que le viniera de fuera, de acuerdo con la concepción cartesiana, era insuficiente para explicar la diversidad de los objetos particulares. Los atributos son para él activos: movimiento y reposo son resultado del dinamismo inherente a la Extensión misma. A la visión de la materia como algo inerte de por sí —y que era fundamental en la ciencia de Descartes— le hace Spinoza una enmienda importante, pero deja subsistente el problema de cómo deducir las cosas particulares a partir de los modos infinitos. La filosofía deductiva de Spinoza procede con eficacia en el dominio de la especulación, pero se diría que es inerme cuando se trata de dar cuenta de la pluralidad de las cosas, diversificadas por sus peculiaridades cualitativas. Esta deficiencia no es exclusiva de la filosofía de Spinoza; ella es común a todas las que pretenden explicar deductivamente la realidad a partir de un *principio*. Spinoza vió la dificultad que tales filosofías dejan sin resolver, y, por eso, introdujo en la suya la noción de individuo,

dejando una enseñanza que hoy recogen pensadores destacados. Su magisterio en este punto consiste en haber tenido conciencia de un problema cuya urgencia se le escapaba a Descartes.

* * *

En el capítulo IV estudiamos la concepción de Spinoza sobre el hombre. El filósofo afirma el paralelismo psicofísico; afirma igualmente la no interacción entre alma y cuerpo. En esto su antropología es consecuente con su metafísica que sostiene la eterna simultaneidad entre los distintos atributos y la absoluta independencia de ellos entre sí. Mas, ¿cómo aparece dentro de la sustancia única la individualidad que llamamos hombre, el ser singular que cada hombre es? Spinoza resuelve este problema partiendo de su tesis sobre el individuo que —lo dijimos ya— constituye una de sus importantes innovaciones frente a la filosofía cartesiana. Pero el individuo de que Spinoza habla en su concepción del mundo es siempre un individuo físico. Así se podría decir que para él lo mismo que en cierta manera para Santo Tomás, antes, y para Bergson en *La Evolución Creadora,* después, la materia es el principio de individualización. Pero el individuo humano no es sólo cuerpo, ni podría serlo dentro de la concepción de Spinoza; naturalmente es también alma. Así, alma y cuerpo a la vez, el hombre es una unidad modal en los atributos de Pensamiento y Extensión. ¿Pero alma y cuerpo en qué relación recíproca se encuentran entre sí? Por una parte Spinoza asigna independencia a cada uno de ellos; cada uno de ellos sería una entidad automática que opera según sus propias leyes, paralelamente a lo que se va operando en el otro. No habría alma humana sin cuerpo humano. El alma sería en el Pensamiento la idea, el modo espiritual, que corresponde a lo que el cuerpo es como modo en el atributo Extensión. Sin embargo esto no siempre acontece en los textos de Spinoza. Es verdad que el alma es *idea corporis,* pero también es *idea mentis.* El alma es, por lo tanto, la idea de una idea, siendo la segunda objeto

de la primera como el cuerpo es objeto de la segunda. Nada piensa el alma sin que algo correspondiente ocurra también en el cuerpo. Y como el cuerpo y lo que en él ocurre es complejo, compleja también habrá de ser esa idea que es el alma. Pero el alma también se contempla a sí misma, y hasta se regocija al contemplar su propia potencia. Diríase que al alma le está reservada una esfera de actividad propia, un dominio del ser, sin que haya nada de correspondiente a ello en el orden corpóreo.

En el capítulo IV hemos transcripto numerosas proposiciones de la *Ética* en las que se muestra la diversidad de matices de la concepción de Spinoza sobre la relación de alma y cuerpo. La personalidad y su persistencia serían, en conformidad con Spinoza, resultado del mantenimiento de un determinado equilibrio de movimiento y reposo, es decir, resultado de factores que hoy llamaríamos fisiológicos; pero a la vez la misma personalidad, en cuanto es autoconciencia, sería un estado mental, la idea de la idea del alma, sin un correlato físico.

En todo caso, la personalidad humana es para Spinoza una expresión modal de alma y cuerpo que se caracteriza por una consciente tendencia a persistir en su propio ser. Esta tendencia a perseverar en el ser propio es común a todos los *modos* de la realidad. Los individuos que en su conjunto forman un todo armónico, se caracterizan por el esfuerzo de cada uno en perseverar en la existencia. Esta idea de Spinoza, generalización del principio de inercia, tiene su origen en la comprobación de la resistencia física de todo cuerpo a cambiar su estado de movimiento o reposo, en la tendencia a seguir siendo como es. Al trasladar esta característica común de todos los *modos* al plano de la personalidad humana, Spinoza le agrega la condición de la auto-conciencia, confiriendo así primacía al alma sobre el cuerpo. Y en esto encontramos un eco de su metafísica en cuanto en ella parecería, a pesar suyo, adjudicar primacía al Pensamiento. Las mismas razones que justificarían la interpretación de que su metafísica, a pesar de afirmar en principio una infinidad de atributos, concede privilegio al del Pensamiento, justificarían también que se dijera que en su visión de

la personalidad humana, que en principio debiera ser tanto física como psíquica, encierra esta paradoja: por un lado la materia es el factor de individuación; por otro, la autoconciencia, es decir la idea de la idea, es lo que define la persona.

Con lo dicho podríamos dar por terminadas las observaciones posibles a la concepción de Spinoza sobre la personalidad. Pero la ocasión es propicia para una reflexión que concierne a toda su obra. Hemos dicho que Spinoza al hacer de la tendencia a persistir en el ser propio una característica general de los *modos*, extiende a todas las manifestaciones de la realidad el principio físico de la inercia. Se podría, sin embargo, encarar la cuestión desde otro ángulo. En efecto, aceptemos con Spinoza que nada hay en el orden físico que no esté acompañado de algo correspondiente en el orden psíquico. En este caso, el esfuerzo por perseverar en el ser propio, inherente a todos los *modos*, ya no sería resultado de la inercia, sino que podría ser juzgado como resultado de una *voluntad de ser* común a todas las cosas. Un voluntarismo universal, cósmico, caracterizaría, por consiguiente, a la filosofía de Spinoza.

* * *

Si cuando Spinoza diserta en la primera parte de la *Ética* sobre Dios y en la segunda parte sobre el mundo, por lo menos en su aspecto exterior, su meditación parece desenvolverse en un plano de abstracciones, cuando entra al dominio de la psicología humana, su discurso ya abarca cosas concretas. Ya no están en juego axiomas ni definiciones, sino realidades humanas. En los capítulos V y VI nos hemos ocupado de la Psicología de nuestro filósofo: en el primero dedicamos nuestra atención al pensamiento de Spinoza sobre las funciones cognoscitivas y a lo que dice sobre la voluntad; en el segundo nos detuvimos en sus ideas sobre la vida afectiva. En lo que a las funciones cognoscitivas se refiere, el examen a que Spinoza las somete está acompañado por la valoración de

cada una de ellas en cuanto a la aptitud para lograr un conocimiento verdadero. Y a propósito de la *verdad,* Spinoza, aunque en algunos pasajes pareciera querer decir lo contrario, ciertamente sostiene dos criterios distintos: uno, de la evidencia intrínseca de la verdad; otro, de la correspondencia entre el pensamiento verdadero y lo pensado. Así en la *Ética* se habla de ideas *adecuadas* y de ideas *verdaderas.* En las primeras la razón operaría en conformidad con sus propias leyes; en la segunda también atendería a la experiencia. Si se admitiera el criterio de la correspondencia entre las ideas y lo pensado, no tendría sentido una sentencia de Spinoza rotundamente subrayada, según la cual entiende por *ideas* conceptos del alma formados por el alma en cuanto es activa. Esta sentencia es fecunda y ha repercutido en la historia de la filosofía, pero se ve contradicha por la referencia más de una vez hecha por el filósofo a la correspondencia entre sus aseveraciones y los datos de la experiencia.

En lo que a las pasiones se refiere, las descripciones de Spinoza, en las cuales la presentación geométrica es simplemente un artificio de exposición, revelan una penetración excepcional de psicólogo, comparable con la de los más agudos buceadores del alma humana. Sus definiciones y demostraciones en la tercera parte de la *Ética,* y también en la cuarta, no son inferiores a las máximas de los más grandes psicólogos que ha tenido la humanidad. Pero todo esto no quita que resulte ininteligible su tesis sobre lo que es pasión si se admite su tesis sobre la correspondencia entre extensión y pensamiento. La noción de *pasión* en Spinoza da al ser que experimenta la pasión un puesto dentro del conjunto de su visión de la realidad que pareciera contradecir las líneas cardinales de esta visión. Más aún, por momentos Spinoza distingue entre ideas que son pasiones e *ideas* que son puramente cognoscitivas, sin que explique cómo se engendran unas y otras.

* * *

Sin duda la argumentación de Spinoza encaminada a probar la identidad entre pensamiento y voluntad y a negar la existencia de una voluntad absolutamente libre en el hombre, es de las más ingeniosamente desarrolladas en su obra. Pero las dificultades que este punto de vista trae al capítulo moral de su doctrina no pueden ser pasadas por alto. Algunas veces hasta en su mismo texto da por supuesta la libertad de la voluntad. La confesión de Spinoza en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* lleva implícita la convicción de una voluntad libre. También en la *Ética* son numerosos los pasajes que implican la libertad de la voluntad. En la proposición 10 de la quinta parte de este libro Spinoza, al ocuparse de cómo el hombre ha de lograr el imperio sobre las pasiones, señala que *debe* fijarse una regla de conducta. Es que la moral de Spinoza, de la que nos ocupamos en el capítulo VII, está fundada a la vez en la metafísica de la unidad de la sustancia y en la psicología de las pasiones. Sólo por la voluntad, el hombre puede decidirse a llevar su alma al ejercicio libre del entendimiento; quien no es capaz de esto último ha de hacer que buenas pasiones se impongan en él a malas pasiones. Quien es incapaz de pensar debe obedecer. Así a la moral del sabio acompaña la moral del ignorante, del vulgo. Y de la misma manera, a la religión del sabio nacida del conocimiento de Dios y consistente en el amor intelectual a Dios, acompaña la religión de la obediencia a los mandamientos. A la moral de la razón acompaña la religión del amor intelectual a Dios; a la moral de quien se aviene a acatar las reglas de conducta mejores, es paralela la religión tradicional cuyo valor reside en que enseña la práctica de la caridad.

El amor intelectual a Dios, resultado del conocimiento de la divinidad por la ciencia intuitiva, nos conduce a las ideas de Spinoza sobre la vida eterna. En el capítulo octavo vimos la dificultad de dar a los pasajes de Spinoza en esta materia una interpretación cierta. ¿Spinoza afirma o no la inmortalidad personal? A esta pregunta se han dado respuestas

contradictorias. Por nuestra parte señalamos que en esto Spinoza más tenía una convicción que argumentos para probarla dentro del contexto general de su filosofía. Es que también aquí nos encontramos con una situación similar a la que se encuentra cuando se examina minuciosamente su teoría sobre los atributos de la única sustancia y cuando se examina su concepción sobre la personalidad.

* * *

Las ideas de Spinoza sobre la convivencia social ofrecen la singularidad de fundarse en todo un sistema filosófico y en esto difieren de autores como Hobbes. Spinoza acepta la sociedad humana como una realidad de la Naturaleza; explica el derecho natural con una teoría que le permite sostener la libertad del individuo en materia de pensamiento y en materia de religión, sin violentar su metafísica. Distingue entre la solidaridad de los hombres por obra de la razón y la solidaridad de los hombres en la obediencia a la ley del Estado. Admite un curso progresivo en la historia y cree que la educación ha de tener como objetivo primordial hacer que los hombres fraternicen en el común conocimiento de Dios. La historia consistiría para Spinoza a la vez en el progreso técnico de la humanidad, que le permite extender su imperio sobre las cosas, y en el progreso de las almas que las lleve a hacer por convicción lo que sin el adecuado ejercicio del pensamiento sólo hacen por acatamiento a una autoridad. Spinoza desarrolla una doctrina que concilia la solidaridad entre los hombres y la libertad de cada uno. Es posible señalar algunas deficiencias en la concepción de Spinoza sobre la vida colectiva. Así, por ejemplo, el no haber distinguido entre ley y costumbre, entre prescripciones escritas y presión social. Pero las objeciones de detalle, poco son frente al hecho magnífico de haber unido a su filosofía racionalista la idea de progreso y un excepcional sentido del proceso histórico. En el *Tratado Teológico-Político* están los gérmenes de todo eso que se llama historicismo. Spinoza discrimina en los textos bí-

blicos lo que en ellos hay de verdad universal y eterna —verdad moral— de lo que contienen como expresión de circunstancias individuales y colectivas de determinados hombres y de un pueblo determinado en momentos particulares de su vida. Idéntica amplitud para la apreciación de la realidad social concreta pone de manifiesto en su *Tratado Político* al ocuparse de las instituciones particulares de los distintos regímenes de gobierno. Al señalarlo nos anticipamos a la enunciación de los méritos que más singularizan su obra.

* * *

En las páginas precedentes subrayamos algunas de las flaquezas del sistema de Spinoza. Hemos señalado los puntos objetables en su obra. Nos corresponde ahora poner de relieve los rasgos que individualizan su filosofía, lo que ella contiene de aporte novedoso y perdurable al pensamiento universal, lo que encierra como admirable esfuerzo tendiente a satisfacer anhelos del alma humana. Si bien es verdad que cabe indicar en la obra de Spinoza lagunas, ellas aparecen en una filosofía que se propuso una ambición sin precedentes. Diríase que los defectos del espinocismo son los propios de sus virtudes.

Un hecho saliente ha de señalarse en primer término. La filosofía de Spinoza, inspirada por móviles prácticos, explica su carácter, su vida. Spinoza vivió en acuerdo con sus ideas. Si desde un punto de vista puramente especulativo cabe hablar de influencias ejercidas en la formación del pensamiento de Spinoza, ellas en ningún caso van en mengua de la *autenticidad* de la filosofía de Spinoza, de su significado como expresión de las inquietudes de un espíritu individual. Esta filosofía es un conjunto de respuestas individuales a problemas que se planteó un individuo, no por accidente, sino como expresión de lo profundo de su ser. La filosofía de Spinoza explica lo más hondo de su carácter, lo más singular de su personalidad, y al propio tiempo refleja a esta misma personalidad. El crítico inglés Mateo Arnold, en un ensayo sobre el *Tratado Teológico-Político,* que se cuenta entre los más meri-

torios trabajos sobre el espinocismo en Inglaterra en la segunda mitad del siglo pasado, trae esta frase: "Un filósofo para ser grande, debe tener algo en sí mismo que pueda influir el carácter, que sea edificante; en resumen debe tener él mismo un carácter noble y elevado". Baruj Spinoza tuvo semejante carácter; ni los más empecinados detractores de su filosofía lo han puesto en duda. Ahora bien, hemos dicho hace un instante que Spinoza vivió en pleno acuerdo con su filosofía. ¿Qué rasgo de esta filosofía ha de señalarse como expresión de lo más singular del alma de su autor y que a la vez se pueda indicar como factor activo que ha modelado su vida? ¿Qué hay en la filosofía de Spinoza que haya configurado al hombre Spinoza tal como se muestra a través de sus escritos en cuanto ellos revelan su personalidad? ¿Qué elemento característico del espinocismo ha podido imprimir su peculiaridad en el espíritu de Spinoza conformándolo tal como se revela en su correspondencia y tal como todos sus biógrafos reconocen que era?

Spinoza era un alma armónica, sin conflictos interiores, un hombre en permanente y plena posesión de sí mismo. En su interior no se debatían tendencias espirituales contrapuestas. Admitido esto, nos toca buscar en su filosofía el elemento que desde el punto de vista especulativo corresponda a lo que en su vida y en su conducta era la unidad de su alma. Creemos que está radicado en aquel aspecto de su filosofía que unifica de una manera orgánica, o que por lo menos unificaba para él, la ciencia y la religión, o, dicho quizás más exactamente, que daba en él unidad al hombre de mente científica del siglo XVII y de vocación religiosa como Spinoza lo fué por su educación y su temperamento. Pensemos un instante en cuál es la conducta de un hombre reflexivo frente a las relaciones de ciencia y religión. Imaginemos naturalmente un hombre de los tiempos modernos. Entenderemos por ciencia el esfuerzo por ofrecer una imagen racional de la realidad y entenderemos por religión la admisión de la existencia de un principio absoluto de esa realidad y a la vez la adhesión a este principio por considerarlo arquetipo del

más alto ideal moral. Habrá quienes, como Spencer, concilian religión y ciencia porque harán coincidir una y otra en lo que en ambas hay de prueba de la limitación del intelecto humano. Religión y ciencia coincidirían porque ambas admiten que hay algo inaccesible al conocimiento del hombre. Otra actitud será la de quien da preeminencia a lo científico y admite la religión como algo subsidiario en las preocupaciones corrientes de su entendimiento. Otros, en fin, tendrán del mundo y de la vida una visión religiosa, y junto a ella conceptuarán la ciencia como un saber que sólo se mueve en los contornos de la realidad.

Para Spinoza el entendimiento humano es limitado, pero en todo caso, aun siéndolo, es, sin embargo, capaz de saber lo que necesita saber. La religión no es subsidiaria frente a la ciencia ni la ciencia es subsidiaria respecto de la religión. Las dos están para él colocadas en un mismo plano, las dos coinciden porque en las dos se expresa la misma actitud del hombre y las dos son visiones inseparables de una misma realidad. Porque para Spinoza Dios no es algo extraño al mundo, la religión no es algo desligado de la ciencia. Los términos religión y ciencia, considerados frecuentemente como antitéticos, no lo son para nuestro filósofo, y porque es así ha podido mostrarnos en una unidad —que si para nosotros puede presentar resquicios para él no los presentaba— la piedad hacia Dios, y la ciencia que estudia la realidad que es manifestación próxima del mismo Dios. Para Spinoza Dios es personal e impersonal a la vez; y esto que nos puede parecer como contradictorio, no lo fué para el filósofo de la *Ética*. Dios era para él Dios o Naturaleza y el naturalismo científico era para él lo mismo que devoción.

La ignorancia permite al hombre —y aun lo determina a ello— formarse de la realidad imágenes fantásticas y es incompatible con el conocimiento supremo que es el conocimiento de Dios. Spinoza tiene de la divinidad un conocimiento inmediato, directo. A este conocimiento acompaña el conocimiento que de la Naturaleza ofrece la razón. Con el racionalismo científico el hombre sabe de las articulaciones de los

distintos miembros del mundo; con la intuición el hombre conoce la unidad esencial del mundo. La razón científica llega a su plenitud cuando sus ideas se integran en unidad. La intuición de la unidad muestra su fecundidad propia cuando actúa a manera de fondo para la visión científica de las cosas. Porque religión y ciencia son inseparables, porque Dios equivale a Naturaleza, nos resulta claro que en una misma mente humana puedan coexistir razón e intuición, no como facultades del conocimiento incompatibles entre sí, sino como facultades congruentes que se integran, que se completan.

Descartes trabajó por la filosofía especulativamente, inició la filosofía moderna, fué uno de los fundadores de la ciencia de los tiempos modernos. Pero el pensador y sabio Descartes, admirable como ninguno de su época, en materia de religión aceptaba las enseñanzas tradicionales. ¿Se identificaba con ellas, las vivía profundamente? No son pocas las divergencias de opinión frente a estas preguntas. Spinoza no aceptó ninguna religión, pero fué religioso sintiéndose ligado a algo absoluto y haciendo de la adhesión a lo absoluto la virtud suprema. La religión para él fué algo tan hondamente vivido como el racionalismo científico. No poca hazaña era para un hombre de su tiempo hacer una filosofía que de esta manera conciliara ciencia y religión; que a la vez viviera piadosamente como vivió y racionalmente como ha vivido. En esto radica lo más singular de Spinoza como ejemplar humano y como pensador. A primera vista sorprende la intrepidez de su pensamiento. Pero en verdad este pensamiento acaso ha de admirarse, no tanto porque sea intrépido, sino porque fué un metódico esfuerzo por dar una *forma* unitaria a la unidad intrínseca de su alma. Spinoza en los años de su madurez no practicó ningún culto; abandonó la Sinagoga y no ingresó en ninguna Iglesia, pero hablaba de Dios en serio, del mismo modo que hablaba en serio de las leyes científicas, de la visión unificadora del cosmos. Hablaba del amor a Dios con la misma seriedad con que rechazaba el antropomorfismo, con el mismo aplomo con que censuraba la interpretación finalista de las cosas y de los sucesos. El finalismo era inaceptable para

Spinoza científico. La visión antropomórfica de la divinidad era inaceptable para Spinoza devoto de un Dios perfecto y fuera del cual no hay realidad alguna. Tanto en las actitudes negativas como en las actitudes positivas, hay coherencia en el pensamiento de Spinoza en cuanto identificó ciencia y religión, al hacer de todas las realidades una sola. Vista desde fuera la filosofía de Spinoza puede mostrar más de una deficiencia en este esquema de unificación, pero eso no excluye que se reconozca la inmensa originalidad de esta filosofía. En ninguna otra doctrina la tentativa de unificar religión y ciencia es tan profunda y en pocas aparece la expresión de un alma tan hondamente religiosa, piadosa, como inflexiblemente científica. Es éste el primer rasgo que da singularidad a la filosofía de Spinoza. De él derivan los otros que acreditan los méritos del espinocismo para la historia del pensamiento.

* * *

La filosofía de Spinoza es un esfuerzo por dar una expresión coherente a soluciones logradas por un espíritu a la vez activo y meditativo para problemas nacidos en lo más íntimo de su ser. Para su autor estas soluciones eran un sistema unitario de pensamientos que debían satisfacer a un alma celosa de su unidad. El sistema que tales pensamientos integraban, la filosofía de Spinoza, debía, a la vez que presentar indisolublemente ligadas ciencia y religión, ofrecer un marco en el que tuvieran igualmente cabida, dentro de la misma unidad, la moral y el arte. Y efectivamente, moral y arte se integran en el espinocismo con la religiosidad y la ciencia.

La moral de Spinoza es a un tiempo naturalista e idealista. Ella tiene su fundamento en una tendencia común a todos los seres, a todas las cosas: la tendencia a perseverar en el ser propio. El hombre quiere seguir siendo, quiere vivir, y quiere vivir feliz. Bajo este aspecto Spinoza ofrece de la conducta humana una clave utilitaria. El hombre en cuanto ser que está en la Naturaleza y vive entre otros seres, no difiere de ninguno en el afán de persistir. Pero a este rasgo

naturalista de la ética espinociana se agrega otro: el ideal moral más alto está en el conocimiento de Dios y en el amor a Dios. Y esto otro Spinoza no lo afirma arbitrariamente, ni es contradictorio con lo anterior, pues aparece en verdad como consecuencia natural de lo anterior. El hombre quiere ser feliz y sólo lo es verdaderamente cuando liga sus afanes a la adhesión a un objeto capaz de darle una dicha constante y eterna, esto es, a Dios. De ello resulta que la metafísica de Spinoza, base a la vez de la religión y de la ciencia, es simultáneamente explicación de una moral que arraiga, por una parte, en un rasgo fundamental y genérico de todas las cosas de la Naturaleza, y, por otro lado, culmina, sin que en ello haya paradoja, en el anhelo de acercamiento a la divinidad. Y esta moral de Spinoza es inseparable de la ciencia y de la religión. Cuando el hombre no razona es víctima de las pasiones; con la razón científica conoce los hechos y las cosas tales como son y las leyes que necesariamente los rigen. La moral de Spinoza se halla ligada a la religión porque ella se expresa en la adhesión al principio absoluto que es fuente de todas las cosas y de todos los seres y bien supremo.

Spinoza no se ocupó especialmente del problema estético. Pero si esto es verdad no lo es menos que uno de los rasgos que para él caracterizan a los *modos*, a las cosas y los fenómenos que forman nuestro mundo, es la correspondencia armónica entre ellos. El mundo para Spinoza contiene en sí mismo una armonía perfecta, absoluta. En cada acontecimiento y en cada objeto se revela algo que es un episodio del cosmos entero. Ver las cosas bajo esta luz es ver en ellas la traducción de esa armonía, es ver en cada una de ellas un símbolo del todo, un accidente que expresa la esencial unidad del todo. De esta manera cada hecho particular se enriquece con infinitos matices que no son él mismo y que a la vez sí son él mismo, porque son de él en cuanto es integrante de un conjunto caracterizado por la infinitud. Si lo particular dentro de la concepción de Spinoza se enriquece con la riqueza que da la unidad del conjunto infinito, ha de aceptarse que para él lo singular tiene la magnitud de un

espectáculo lleno de sugestión. Ver lo sugestivo de ese espectáculo, deleitarse en su contemplación, traducirlo, es función del arte. Y si la imaginación es la fuerza creadora del arte, también lo es el sentimiento de lo singular. Para Spinoza el conocimiento racional no da la peculiaridad de cada cosa particular. Es la intuición la que da la noción acabada de lo individual. Y estas ideas de Spinoza no son un agregado marginal en su sistema, son órganos integrantes de este sistema. La tesis sobre el conocimiento intuitivo de lo singular, la afirmación de la plenitud que este conocimiento significa, son partes vivientes de la gnoseología y de la psicología de nuestro filósofo. También es parte de su psicología la afirmación del poder de la imaginación que, cuando es libremente creadora, es motivo de regocijo para el alma, porque el alma ve en ella una prueba de su potencia. Así nos encontramos con que en la obra de nuestro filósofo, religión y ciencia, arte y moral, forman una unidad coherente, sin que para su autor haya incompatibilidades y menos aún contradicciones entre los procesos espirituales que llevan al hombre a afirmar la existencia de un principio absoluto tras de las cosas; a afirmar que este principio actúa necesariamente y que las cosas se encadenan con idéntica necesidad; a sostener que la virtud está tanto en el esfuerzo por vivir como en el anhelo logrado de vincular la vida propia a la de ese principio de toda realidad; a sostener que el alma sólo conoce las cosas particulares, en lo que es propio de cada una, mediante la identificación con ellas en cuanto derivan de algún atributo divino, a sostener que la fantasía enriquece la vida del hombre y lo hace feliz porque es una muestra de su fuerza creadora.

Y todo esto aparece en Spinoza dentro de una concepción rigurosamente determinista. Pero en este determinismo universal, el alma del hombre no es un accidente ni es tampoco algo sometido al juego de fuerzas ciegas. El alma que es verdaderamente alma, es una actividad y no una sombra movida por el reflejo de luces provenientes de fuentes extrañas. Las ideas son en cada hombre producto de lo más humano

que hay en él. De esta manera hay en la filosofía de Spinoza una afirmación de la personalidad humana que no había en Descartes. Es verdad que Descartes pensaba que el hombre era el único ser dotado de espíritu, pero Descartes ni logró dar una explicación satisfactoria de la unión de alma y cuerpo y ni siquiera intentó explicar la multiplicidad de los individuos humanos en el sentido físico de la palabra. Spinoza vió el problema con absoluta claridad. Introdujo en su visión del mundo la noción de individuo. La materia homogénea, inerte, reducida a extensión, no podría dar la clave del cosmos con la prodigiosa variedad de sus objetos. Tampoco era suficiente con decir que en el hombre lo espiritual y lo físico se asocian misteriosamente. Para Spinoza el mundo físico no es algo inerte, puesto por primera vez en movimiento desde afuera. La extensión es dinámica, activa. Si considerado dentro de la sustancia infinita todo es simultáneo, visto a la luz de la realidad concreta que más nos importa, todo es un proceso perpetuamente creador. A la eternidad se sobrepone el tiempo, se sobrepone la duración.

En esto la filosofía de Spinoza se parece a la platónica, pero mientras en la de Platón la perfección estaba en un transmundo ajeno a este mundo, para Spinoza no hay tal deslinde. De ninguna cosa es Dios causa remota. La extensión es un atributo divino; en él se manifiesta una multiplicidad de individuos. Entre estos individuos hay unos de máxima complejidad que son los hombres, y cada hombre es cuerpo y es alma. Con estas tesis Spinoza dió un asidero físico a la personalidad humana y le dió también un asidero espiritual.

Si lo propio del alma es pensar, es formar ideas adecuadas, la libertad de pensamiento debía ser algo inseparable de la condición humana. Nadie puede ejercer imperio sobre una conciencia aunque sea posible ejercer coerción sobre los actos exteriores de la conducta. Así dejó Spinoza incólume lo más precioso de la libertad humana, la libertad del espíritu. Sin duda, otros autores han sostenido desde largo tiempo el mismo punto de vista, pero no creemos que sean muchos los que

hayan logrado ofrecer una tesis sobre la libertad del hombre en plena coherencia con una concepción en la que están orgánicamente armonizadas religión, ciencia, moral y arte. Como otros autores, Spinoza ha dado una explicación de la sociedad humana. Su contemporáneo Hobbes merece ser mencionado en primer término en esta materia. Pero ni Hobbes, por una parte, ni Hugo Grocio, por otra, han intentado siquiera trazar de la sociedad política una concepción conciliatoria de la libertad del individuo y de la solidaridad con los semejantes y que a la vez tuviese su fundamento en una doctrina filosófica general. Así llegamos a una conclusión definitiva: que lo que Spinoza pensaba en materia política concordaba con lo que pensaba en materia moral. Y lo que pensaba en materia moral concordaba plenamente con su pensamiento metafísico, matriz de su religión y de su concepción de la ciencia. En función de la misma metafísica se explican el hombre y las maneras humanas de ser, se explica el arte como cierto modo de ver las cosas y como exteriorización de la potencia del alma.

Spinoza, al propio tiempo que hace del hombre partícula del cosmos, lo hace exteriorización del principio fundamental del cosmos. Le ofrece la lección de su pequeñez en el conjunto de la realidad y le enseña el camino para magnificarse al contacto de la fuente de la realidad.

Lo dicho explica la peculiaridad de la influencia que la obra de Spinoza hubo de ejercer en la cultura occidental. Su obra, no obstante su formulación racionalista, era el reflejo de una experiencia intensamente vivida a la vez que la creación de un intelecto genial. Quienes habrían de buscar el fundamento para una religión sin Dios trascendente, podían encontrarlo en Spinoza. Quienes habrían de buscar la lección de una moral que ofrece al hombre un ideal grandioso de conducta, sin menoscabo de las tendencias primeras del ser humano, podían encontrarla en el mismo filósofo. Quienes querían una metafísica para la visión determinista del

mundo propia de la ciencia, la podían encontrar en Spinoza. Y el filósofo que enseñó que en cada cosa particular se cruzan de mil maneras los caminos del mundo debía ejercer sugestión sobre los poetas, sobre los artistas. No ha habido en la historia del pensamiento una escuela propiamente espinociana; aun los más entusiastas de sus admiradores no aceptaban en todos sus aspectos el desarrollo de su doctrina. Pero la manera espinociana de plantear los problemas de la vida y de contemplar el mundo ha repercutido en la cultura de Occidente y repercute aún en nuestros días. Hay una historia del espinocismo que es a la vez relato de la influencia de Spinoza y crónica de las polémicas antiespinocianas. De esta historia nos ocuparemos en el volumen siguiente y último de esta obra.

ÍNDICE

Pág.

Introducción 9

Capítulo I. — El objeto y el método de la filosofía de Spinoza. — Porqué Spinoza se dedicó a la filosofía. — La busca de la felicidad. — El saber, instrumento de salvación. — El método. — Los modos de conocimiento. — De la idea verdadera y de cómo distinguirla de las otras. — La definición. — Las propiedades del entendimiento .. 17

Capítulo II. — La metafísica de Spinoza. — La crítica al antropomorfismo. — La sustancia. Sus atributos. — Dios, la única sustancia. — Pruebas de su existencia. — Necesidad y libertad en Dios. — Voluntad y entendimiento divinos. — Diversas interpretaciones del Dios de Spinoza. — Moral y metafísica en la concepción espinociana sobre la divinidad 43

Capítulo III. — La concepción de Spinoza sobre el mundo. — Dios y mundo. — La causalidad divina. — La inmanencia. — *Natura naturans* y *Natura naturata*. — Los modos. — Modos infinitos del primer género y modos infinitos del segundo género. — Modos finitos. — Los cuerpos simples y los cuerpos compuestos. — Caracteres de los modos finitos. — El sistema unitario de las cosas. — Distintas interpretaciones de la concepción de Spinoza. — Imposibilidad de deducir las cosas particulares 83

Capítulo IV. — La antropología de Spinoza. — El hombre. — Cuerpo y alma. — El cuerpo humano. — Su composición. — Su relación con los demás cuerpos. — El alma. — El alma, *idea corporis*. — El alma, *idea mentis*. — Dificultades de la definición espinociana de alma. — La relación de alma y cuerpo. — La personalidad 121

Pág.

Capítulo V. — La psicología de Spinoza. — El hombre y su actividad psíquica. — La noción de pensamiento en la obra de Spinoza. — Las funciones cognoscitivas. — Los *géneros* de conocimiento. — El conocimiento del primer género. — Sensación, percepción, imaginación. — La memoria, sus factores. — El conocimiento del segundo género. — La razón. — Conocimiento científico. — La concepción espinociana de la verdad. — El conocimiento del tercer género. — La scientia intuitiva. — Las funciones activas. — Ideas de Spinoza sobre la voluntad 147

Capítulo VI. — La psicología de Spinoza. — *La afectividad.* — La terminología de Spinoza: Afectos. Pasiones. Acciones. — Las tres pasiones primarias. — Las pasiones derivadas. — Asociación, imitación y participación de las pasiones. — Explicación de diversas pasiones. — Las diferencias genéricas e individuales en el orden afectivo. — Las acciones, expresión de la naturaleza propia del alma. — Conexión entre vida afectiva y conocimiento. — Los sentimientos y la conducta .. 181

Capítulo VII. — La moral de Spinoza. — Fundamento metafísico de la *moral*. Lo bueno y lo malo. Perfección e imperfección. — La verdadera panta moral. — La virtud. La felicidad. — Niveles de conducta y géneros de conocimiento. El hombre racional. — El hombre y los hombres. La identidad de naturaleza entre los hombres dirigidos por la razón. — La sociedad. Su fundamento en la naturaleza humana. — Valorización de los sentimientos. — La liberación del hombre. El proceso de dominación de las pasiones. Moral y psicología. La dicha del hombre libre, racional. — El conocimiento de Dios y el amor a Dios 206

Capítulo VIII. — El misticismo de Spinoza. — La tesis de Spinoza sobre la eternidad del alma. Sus diversas interpretaciones. — Relación de la concepción de Spinoza con las de otros autores. — Vida eterna y conocimiento del tercer género. — El amor intelectual a Dios. — Eternidad, Beatitud y Gloria. — Tesis de Spinoza sobre el valor de su moral con prescindencia de la vida eterna .. 241

Pág.

Capítulo IX. — LA POLÍTICA Y LA RELIGIÓN. — La salvación del individuo y la convivencia social en el espinocismo. La felicidad del individuo y la sociedad según el *Tratado de la Reforma del Entendimiento.* — Sentido y función de la sociedad según la *Ética.* El fundamento natural del Estado. — Las ideas sobre el Estado en el *Tratado Teológico-Político.* — Las formas de Gobierno. El *Tratado Político.* — La religión y las Iglesias. Las Sagradas Escrituras. Su interpretación. — Las profecías y los milagros. — Razón y fe. La libertad de la inteligencia. — El significado de las Escrituras. La religión de las Escrituras. La religión individual 261

Capítulo X. — CONCLUSIÓN. — La crítica del espinocismo. — Las dificultades del método. — El dogmatismo de Spinoza. — El doble significado de la noción de Dios. — Insuficiencia de la teoría de los atributos. — Contradicciones en las tesis sobre la relación de Dios y mundo. — Dificultades para la interpretación de la tesis sobre la producción del mundo a partir de Dios. — La noción del *individuo.* — El problema de la personalidad. Diversidad de las opiniones de Spinoza sobre la relación de alma y cuerpo. — Las funciones del conocimiento. Falta de unidad en el criterio de verdad. — El problema moral y la negación de la libertad. — La vida eterna. Ambigüedad del pensamiento de Spinoza sobre la inmortalidad. — Las ideas de Spinoza sobre la sociedad humana. El criterio histórico, rasgo singular en el racionalismo de Spinoza. — El valor de la filosofía de Spinoza. — La unificación de religión y ciencia. La moral y su fundamentación metafísica. — La concepción espinociana del mundo y el arte. — La coherencia interna del espinocismo. — La afirmación de la libertad de pensamiento 291